

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

1991

CLUJ-NAPOCA

REDACTOR ȘEF: Prof. I. HAIDUC, membru corespondent al Academiei Române

REDACTORI ȘEFI ADJUNCȚI: Prof. A. MAGYARI, prof. P. MOCANU, conf. M. PAPAHAĞI

COMITETUL DE REDACȚIE AL SERIEI FILOSOFIE: Prof. T. CĂȚINEANU, prof. N. TRANDAFOIU, conf. V. MUSCĂ (redactor coordonator), lector P. EGYED (secretar de redacție).

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

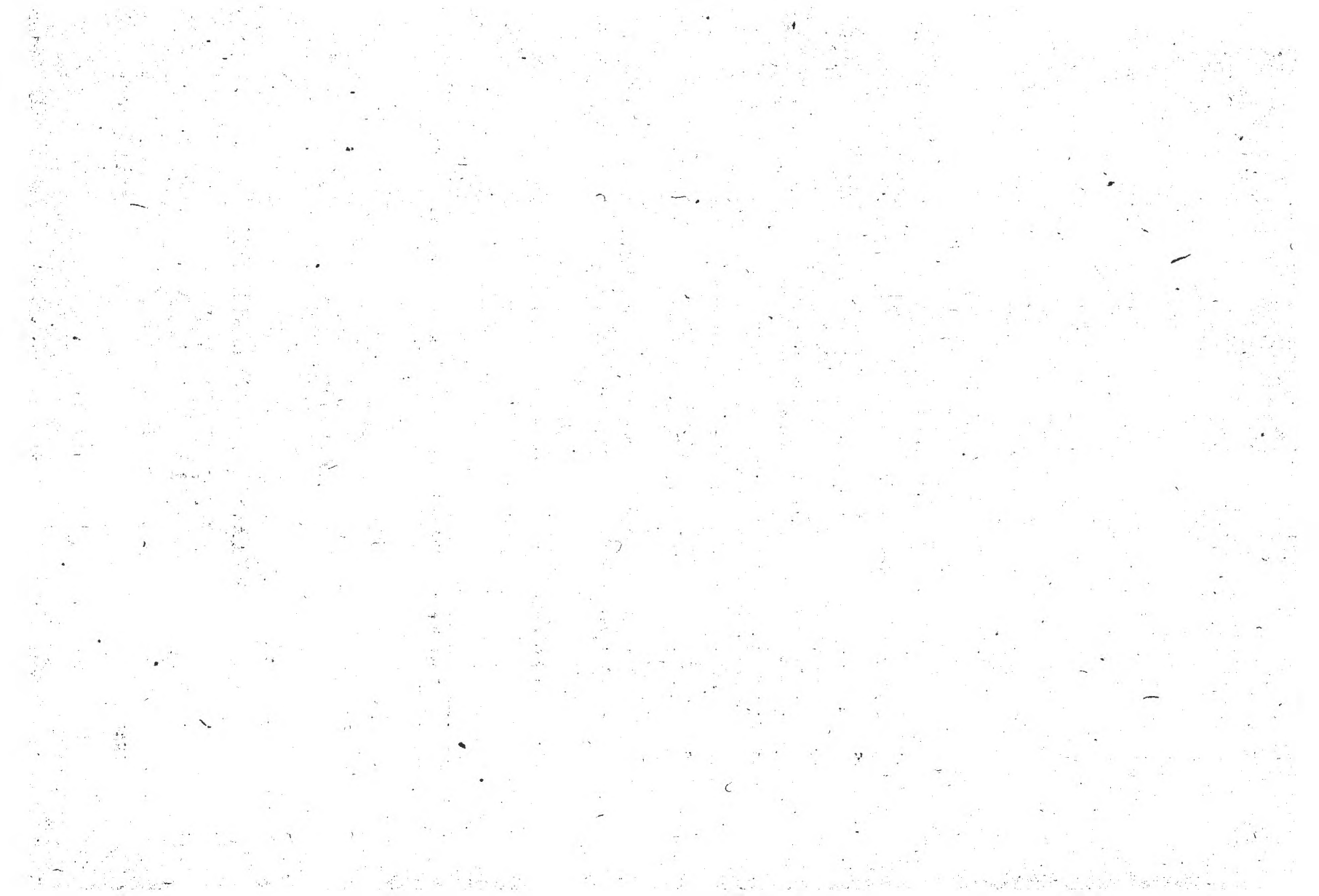
PHILOSOPHIA

2

 Redacția: 3400 CLUJ-NAPOCA, str. M. Kogălniceanu, 1 Telefon 116101

SUMAR — CONTENTS — SOMMAIRE — INHALT

G. FIGAL, Die Zwischen-Zeit der Modernität. Nietzsches europäische Perspektive . .	3
P. H. FLURI, Senecas Platon-Interpretation und sein Beitrag zur Verbreitung der Platonischen Ideenlehre im Mittelalter	15
S. KARIKO, Ce que la somme philosophique de Lukacs apporte de radicalement nouveau : Le texte de l'ontologie et ses usages possibles	37
A. NEMECZ, Vers une ontologie synergetique ● Towards an Ontology of Synergetics	55
M. DEAC, Mecanica cuantică, între realul cinematografic și bucle cibernetice ● Quantum Mechanics, between Film-like Realism and Cybernetic Loops	65
D. E. RAȚIU, Obiect și imagine artistică. O încercare în semiologia și hermeneutica operei de artă ● Artistic Image and Object. An Essay on the Semiology and Hermeneutics of the Work of Art	77
V. MUSCĂ, Natură, rațiune și istorie în epoca luminilor ● The Concepts of Nature, Reason and History in Enlightenment Era	85
GH. TOMA, Problema metafizicii la E. Sperantia ● The Metaphysical Problem in E. Sperantia's Thought	95



DIE ZWISCHEN-ZEIT DER MODERNITÄT Nietzsches europäische Perspektive

GUNTER FIGAL

(Tübingen)

Im Aphorismus Nr. 245 von *Jenseits von Gut und Böse* hat Nietzsche ein ebenso kurzes wie prägnantes Bild der Physiognomie Europas gezeichnet, das zugleich ein Erinnerungsbild ist. Es ist dies:

„Die »gute alte« Zeit ist dahin, in Mozart hat sie sich ausgesungen: — wie glücklich *wir*, dass zu uns sein Rokoko noch redete, dass seine »gute Gesellschaft«, sein zärtliches Schwärmen, seine Kinderlust am Chinesischen und Geschnörkelten, seine Höflichkeit des Herzens, sein Verlangen nach Zierlichem, Verliebtem, Tanzenden, Thränenseligen, sein Glaube an den Süden noch an irgend einen Rest in uns appellieren darf! Ach, irgend wann wird es einmal damit vorbei sein! — aber wer darf zweifeln, dass es noch früher mit dem Verstehen und Schmecken Beethoven's vorbei sein wird! — der ja nur der Ausklang eines Stil-Übergangs und Stil-Bruchs war und *nicht*, wie Mozart, der Ausklang eines grossen Jahrhunderte langen europäischen Geschmacks. Beethoven ist das Zwischen-Begebnis einer alten mürben Seele, die beständig zerbricht, und einer zukünftigen überjungen Seele, welche beständig *kommt*; auf seiner Musik liegt jenes Zwielficht von ewigem Verlieren und ewigem ausschweifenden Hoffen, — das selbe Licht, in welchem Europa gebadet lag, als es mit Rousseau geträumt, als es um der Freiheitsbaum der Revolution getanzt und endlich vor Napoleon beinahe angebetet hätte. Aber wie schnell verbleicht jetzt gerade *dies* Gefühl, wie schwer ist heute schon das Wissen um *dies* Gefühl, — wie fremd klingt die Sprache jener Rousseau, Schiller, Shelley, Byron an unser Ohr, in denen *zusammen* das selbe Schicksal Europa's den Weg zum Wort gefunden hat, das in Beethoven zu singen wusste! — Was von deutscher Musik nachher gekommen ist, gehört in die Romantik, das heisst in eine historisch gerechnet, noch kürzere, noch flüchtigere, noch oberflächlichere Bewegung, als es jener grosse Zwischenakt, jener Übergang Europa's von Rousseau zu Napoleon und zur Heraufkunft der Demokratie war.“ (KSA 5, S. 187)¹.

Die Zeit, deren Nachruf Nietzsche hier mit ironisch vorgespielter Wehmut schreibt, ist späterhin oft untersucht worden; es ist die „Sattelzeit“ der Historiker der Moderne. Vor allem aber ist es die Zeit des europäischen Selbstverstehens, und insofern lässt sie sich nicht nur „historisch rechnen“: Diese Zeit mag vorbei sein, ein kurzes „Zwischen-Begebnis“, ein „großer Zwischenakt“, der nach dem „Ausklang eines

¹ Zitiiert wird nach: Friedrich Nietzsche: *Kritische Studien Ausgabe*, Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. München, Berlin, New York, 1988,

Jahrhunderte langen europäischen Geschmacks“ gegeben wurde und vor der „noch kürzeren, noch flüchtigeren, noch oberflächlicheren Bewegung“ der Romantik die Bühne mit Leben erfüllte. Es mag eine Zeit sein, deren Sprache dem Epilogiker Nietzsche fremd klingt. Ebenso ist es doch eine Zeit, in die man sich sofort versetzt sieht, wenn man nach so etwas wie der Physiognomie Europas in geschichtlicher Perspektive fragt. Das zeigt sich, wie es scheint, nicht zuletzt am Gestus des Epilogikers selbst: Er horcht dem Ausklang nach, den er in der Musik Mozarts vernimmt und gibt sich damit als eine, alte, müde Seele, die beständig zerbricht, weil sie das, was sie anspricht, nur noch als Ausklang vernimmt und wenn es wenig später im selben Hauptstück „rüber Völker und Vaterländer“ und dem Sinne nach, noch öfter — heißt, das ernstgenommene „europäische Problem“ sei, die Züchtung einer neuen, freien Europa regierenden Kaste“ (KSA 5, S. 195), so scheint nur sich in eine vielleicht zweifelhafte, in jedem Fall aber zukünftige Überzeugung setzen zu verwandeln, welcher beständig kommt“, indem sie ihre Hoffnung herbeiredet. Auch auf dem Nachruf wie Nietzsche im 19. Jahrhundert, liegt allem Anschein nach jenes Zwielficht von ewigem Verdienen und ewigem ausschweifenden Hoffen, das Zwielficht der europäischen Geschichte, wie sie in jenem grossen Zwischenakt gespielt wird. Doch was den Epilogiker dieser Geschichte von denen unterscheidet, die sich in ihr verstanden als sie mit Rousseau träumten um den Erbschaftsbaum der Französischen Revolution tanzten und vor Napoleon fest anbeteten, ist die Gewißheit, daß alles dergleichen nichts weiter als eine Kostümierung ist, eine Kostümierung, die man der „Historie“ als der Vorrathskammer der Kostüme“ (KSA 5, S. 157) entnommen hat. Ein Kostüm aus dieser Vorrathskammer ist auch die Bewunderung des großen Geschmacks“ und die Hoffnung auf eine neue europäische Übersichtlichkeit. Der Epilogiker der europäischen Geschichte weiß also, daß auch der Epilog ebenso ein Kostüm ist wie der Prolog; und er weiß von allem, daß der Schnittmusterbogen für alle Kostüme dieser Art die Historie ist. Masken und Kostüme stiften Verwirrung, wenigstens im ersten Augenblick, solange man jemanden in seiner Kostümierung noch nicht erkennt, und vielleicht auch im zweiten, dann nämlich, wenn man sich fragt, weshalb jemand sich uns in einer bestimmten Kostümierung präsentiert. Was den Epilogiker der Geschichte angeht, so ist diese Frage nicht schwer zu beantworten, denn der zitierte Text läßt die Antwort unmittelbar deutlich werden. Die geschichtliche Kostümierung gibt ihm die Möglichkeit einen Blick auf die anderen Kostüme zu werfen; der Blick zurück auf das Vergangene läßt ihn erkennen, was ihm selbst nicht „angemessen“ ist, weil sich im Blick zurück die historische Kostümierung selbst zeigt. Es ist eine Eigenart des geschichtlichen Denkens, daß es sich auch auf das geschichtliche Denken selbst beziehen kann. Auch das historische Zeitalter kann historisch betrachtet werden; in der historischen Betrachtung des Historischen tritt im Kontrast zum Gewesenen das Mögliche und Wünschbare hervor. Der historische Blick

auf das Historische läßt nämlich vor allem offenbar werden, weshalb man sich im Denkschema der Historie gehalten hat und zukünftig in diesem nicht halten sollte; im Denkschema der Historie hat man ein prekäres Verhältnis zur Gegenwart. Insofern der Epilog Nietzsches dies deutlich werden läßt, widerlegt sich sein historischer Blick auf die Historie selbst, und zwar mit Absicht.

Die historische Kostümierung und Maskerade kann als solche allerdings nur bewußt sein und ausdrücklich getragen werden, insofern sie um Nietzsche als Metapher noch einmal zu strapazieren, nicht die Alltagskleidung ist. Oder deutlich gesagt: das Schema des geschichtlichen Denkens ist als solches nur ausdrücklich und kann ausdrücklich eingesetzt werden, insofern man in ihm nicht befangen ist. Nietzsche's Epilog auf das Historische: Zeitalter und sein Prolog zu einem neuen Akt der Geschichte setzen dann, wenn sie Maskerade sind, die Unbefangenheit von der Geschichte voraus. Nur in solchen Unbefangenheit läßt sich auch der Grund für das Interesse an der Geschichte aufdecken.

Ich möchte nun vorwegnehmend behaupten: Der Grund für das Interesse an der Geschichte ist die Modernität, und in Europa ist bei Nietzsche nur ein anderes Wort für die Moderne das Zeichen der Modernität. Modernität wiederum ist eine eigentümliche Form der Gegenwartigkeit. Es ist die Gegenwartigkeit, die wesentlich nicht als Zwischen-Zeit im Hinblick auf die Vergangenheit und die Zukunft bestimmt werden kann und es dennoch nahelegt, als eine solche Zwischen-Zeit anzusehen zu werden. Modernität ist die ausdrücklich gewordene Gegenwartigkeit des Verstehens, die dann, wenn man in ihr steht, nicht die Zeit gehört, sondern der Spielraum für die Präsenz des Gewesenen und des Zukünftigen ist, die Gegenwart von Erinnerung und Wunsch. Deshalb ist die Modernität eine Gegenwart, zu der es gehört, sich in eigentümlicher Umkehrung von Gegenwartigkeit und Vergewärtigung in Erinnerung und Wunschbarkeit auslegen zu können und hinter diese Auslegung gleichsam zu verschwinden. Nietzsche's Epilog möchte ich behaupten, ist der Philosoph der Modernität. In diesem Sinne, sein Dialog auf die Zwischen-Zeit des ewigen Verlierens und Unerwinnens, das schwelenden Hoffens ist im Spielraum der Modernität gesprochen und verdankt ihm die Unbefangenheit gegenüber dem Schema der Geschichte. In diesem Spielraum hat darum auch das Maskenspiel mit dem Schema der Geschichte seinen Ort. Erst, wenn es gelungen ist, diese Behauptung zu begründen, wird auch Nietzsche's Diagnose der Physiognomie Europas genauer zu fassen sein.

Um den gerade skizzierten Begriff der Modernität als den Spielraum historischer Betrachtung einsichtig zu machen, möchte ich als erstes noch einmal auf den eigentümlichen Charakter der von Nietzsche beschriebenen Zwischen-Zeit hinweisen. Es handelt sich bei ihr um eine Zwischen-Zeit in Permanenz. Das „Zwischen-Begegnis“ namens „Beethoven“, wie Nietzsche es beschreibt, ist das Zwischen-Begegnis einer alten mürben Seele, die beständig zerbricht, und einer zukünftigen, überjungen Seele, die beständig kommt; auf seiner Musik

liegt jenes Zwielficht von *ewigem* Verlieren und *ewigem* ausschweifenden Hoffen“. Wo man sich zwischenzeitlich versteht, bleibt der Verlust unverwindbar und die Hoffnung unerfüllt. Doch das zwischenzeitliche Verständnis und damit die Zwischen-Zeit selbst vergeht andererseits mit der Zeit; sie kann selbst historischer Betrachtung unterworfen werden, und dabei erscheint sie dann im Kontrast zu dem, was sie abgelöst hat; das ist, wie sich *Jenseits von Gut und Böse* entnehmen läßt, die Zeit des „europäischen Mischmenschen“, der sich seine Kostüme aus der Vorratskammer der Historie besorgt, um festzustellen, daß keines von ihnen recht passen will.

Wer das eine Weile lang treibt, macht dabei eine eigentümliche Erfahrung: Er lernt eine Reihe von Kostümen, das heißt, wie Nietzsche sagt, eine Reihe „Moralen, Glaubensartikel, Kunstgeschmäcker und Religionen“ kennen, denn „immer wieder wird ein neues Stück Vorzeit und Ausland versucht, umgelegt, abgelegt, eingepackt, vor allem *studirt*“ (KSA 5, S. 157); alles dies ist nun in die Gegenwärtigkeit der Vorstellung gehoben, ohne geordnet zu sein, es „strömt [...] in uns »moderne Seelen« aus, unsere Instinkte laufen nunmehr überallhin zurück, wir selbst sind eine Art Chaos“ (KSA 5, S. 158). Dieses Chaos aber hat den Charakter der Gegenwärtigkeit; wer alles und jedes Vergangene verstehen will, versteht am Ende nichts mehr, weil er sich selbst nicht mehr versteht. Aber er versteht sich auch nicht mehr aus dem Vergangenen im Hinblick auf das Zukünftige. Er ist in die Gegenwärtigkeit eingetreten, und zwar in diejenige Gegenwärtigkeit, die Nietzsche „den Nihilismus“ nennt.

Im Versteckspiel von *Jenseits von Gut und Böse* wird diese Diagnose des „historischen Sinns“ zwar nicht ausgesprochen. Daß sie hier jedoch nur bewußt zurückgehalten wird, gibt eine Aufzeichnung aus dem Nachlaß zu erkennen, die einige Jahre später zu datieren ist und ihrerseits die Beschreibung aus *Jenseits von Gut und Böse* durchscheinen läßt. Der moderne Mensch, so heißt es hier, „glaubt versuchsweise bald an diesen, bald an jenen Werth und läßt ihn dann fallen: der Kreis der überlebten und fallengelassenen Werthe wird immer voller: die Leere und Armut an Werthen kommt immer mehr zu Gefühl“ (KSA 13, S. 56 f.; 11[119]). Wo das Gewesene in den Kreis der „fallengelassenen Werthe“ fällt, in den Kreis dessen also, mit dem man sich nicht verstehen kann, bleibt es gleichwohl gegenwärtig; die gegenwärtige Armut des Selbstverstehens kommt an der gegenwärtigen Fülle des Unbrauchbaren zum Vorschein.

• Derart betrachtet ist nihilistische Armut des Selbstverstehens nichts weniger als der Gegensatz zum „historischen Sinn“, sondern vielmehr nur dessen Konsequenz; läßt man sich lange genug vom historischen Sinn leiten, gelangt man unweigerlich in den Nihilismus. Dorthin führt auch bereits das Selbstverständnis in der Zwischen-Zeit ewigen Verlierens und ewig ausschweifenden Hoffens, und deshalb kann sie, „historisch gerechnet“, auch nur ein Zwischenakt sein: Im Selbstverständnis der Zwischen-Zeit ist die Erfahrung des Verlustes von solchem vorgeprägt, an dem man sich vermeintlich orientieren konnte, und diese Ver-

lusterfahrung schwingt dann in die Hoffnung zukünftiger Orientierungsmöglichkeiten ein; doch sobald diese Verlusterfahrung mehrfach gemacht und damit ausdrücklich wird, ist auch der jugendlich hoffende Ausweg in die Zukunft verstellt: nichts von dem, was der historische Sinn sich anzueignen versucht, kann ihm passen, und je mehr Kostüme nicht passen, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit, daß auch in Zukunft keines passen wird. Irgendwann einmal ist das zur Gewißheit geworden. Dabei tritt dann die Gegenwärtigkeit hervor, in der sich der historische Sinn auch bereits gehalten hatte, als er sich noch in der Zwischen-Zeit verstand. Die nihilistische Armut des Selbstverstehens ist also zwar einerseits die Konsequenz des historischen Sinnes; aber andererseits ist sie die Erfahrung des Spielraums, in dem sich der historische Sinn immer schon hält.

Die nihilistische Gegenwärtigkeit, „eine Art Chaos“, wie Nietzsche sagt, löst die Zwischen-Zeit des geschichtlichen Verstehens ab, und kann so auch den Spielraum für einen Rückblick auf diese Zwischen-Zeit bieten. Dabei wird die Zwischen-Zeit zu etwas, das einem selbst nicht paßt, nicht angemessen ist. Das Schema der geschichtlichen Betrachtung gehört selbst zu den fallengelassenen Werten und deshalb kann man sich in ihm nicht mehr verstehen; durch Nietzsches epilogische und prologische Maskerade sollte man sich darüber nicht täuschen lassen. Aber, wie gesagt, die nihilistische Gegenwärtigkeit löst die Zwischen-Zeit des geschichtlichen Verstehens nicht einfach nur ab. Mit ihr ist die Gegenwärtigkeit hervorgetreten, die bereits den Grund für das Interesse an der Geschichte bildete; jede Geschichte ist Auslegung der Gegenwart, und die Gegenwart ist dann die Gegenwart der Moderne, wenn es zu ihrem Charakter gehört, geschichtlich ausgelegt werden zu können. Wo aber das Erinnernte und das Wünschbare sich in seiner Unbrauchbarkeit aufdrängt, wird zugleich auch seine Gegenwärtigkeit deutlich; es wird deutlich, daß man nur glauben konnte, sich aus ihm zu verstehen, und sich aus ihm nur verstehen konnte, weil es gegenwärtig war. Der Gestus des ewigen Verlierens und des ewig ausschweifenden Hoffens war also dem in der Erinnerung Gegenwärtigen ebenso unangemessen wie dem, was seine Gegenwart ihm wünschenden Vorstellen hatte; das Erinnernte gehört in den Spielraum der Gegenwärtigkeit, und auch das Erhoffte und Wünschbare kann nur gegenwärtig sein, was es ist.

Sofern die Gegenwärtigkeit, die den Spielraum des Erinnerns und Wünschens gebildet hatte, mit der nihilistischen Erfahrung hervortritt, heißt sie bei Nietzsche „die Modernität“. Wie diese genauer zu verstanden werden kann, ist in einer Nachlaßaufzeichnung Nietzsches aus dem Jahr 1887 gesagt: „Eigentliche Modernität“ ist „der Sinn und die Lust an der Nüance“ (KSA 12, S. 289; 7[7]). Modernität ist also — zunächst einmal — der Sinn für die Feinheiten und Abstufungen in der „Vorrathskammer der Kostüme“ und damit der Sinn für das Chaos, das der historische Sinn hinterläßt und in dem er sich befindet. Zugleich aber ist die Modernität auch die *Lust* an diesem Chaos, und das erst erlaubt es Nietzsche, in der zitierten Aufzeichnung von der „ei-

gerade die Modernität zu sprechen. Der Nihilismus, verstanden als die Agonie des historischen Sinns, ist zwar auch Modernität, aber nicht die eigentliche, denn gerade der Überdrossen den fallengelassenen Werten bleibt auf diese bezogen, der Nihilismus, verstanden als die Agonie des historischen Sinns, ist gleichsam nur dessen Schwundstufe. Nihilismus ist, anders herum gesagt, der historische Sinn, der sich als solcher nicht mehr artikulieren kann. Mit der Lust am Chaos der historischen Vorratskammer erst ist die Unbefangenheit gegenüber dem Schemata der Geschichte erreicht. Erst mit dieser Lust hat man die Zwischen-Zeit endgültig verlassen. Doch zunächst einmal ist unklar, was man behaupten darf. Die Lust am Chaos der historischen Vorratskammer allein vermag ja nicht zu garantieren, was der historische Sinn als Versprechen immerhin mit sich brachte und im Schema der Zwischen-Zeit auch hielt, wie problematisch auch immer. Die Lust am Chaos vermag nicht zu garantieren, daß man sich in seiner Gegenwärtigkeit nun selbst versteht. Aber Nietzsches zufolge ist die Lust an der Nuance auch nicht allein zu betrachten. Sie gehört in gegenstrebiger Fügung zusammen mit einem Trieb, welcher seine Lust und Kraft im Erfassen des Typischen hat. (KSA 12/77)

Die gegenstrebige Zusammengehörigkeit beider Formen der Lust kann man so verstehen, daß die eine nur im Gegenspiel zur anderen freigesetzt wird. Lust macht das Chaos der Feinheiten und Abstufungen immer auf, sofern diese als etwas erscheinen, das sich bewältigen, überwinden läßt, und diese Überwindung wiederum macht nur Lust, wo sie sich in den Feinheiten und Abstufungen bewähren kann. Je aus-geprägter die Lust an der Nuance, desto mehr fordert sie den Trieb zum Erfassen des Typischen heraus; und je ausgeprägter der Trieb zum Erfassen des Typischen, desto mehr bedarf er der Lust an der Nuance, um sich weiterhin ausprägen zu können. Wenn aber die Lust an der Nuance durch den Trieb zum Erfassen des Typischen erst freigesetzt wird, dann muß auch dieser der eigentlichen Modernität zugehören; auch er muß von einer nicht zwischenzeitlichen Gegenwärtigkeit sein. Darauf, daß es sich so verhalten könnte, deutet nun die Bestimmung des zur Lust an der Nuance gegenläufigen Triebes einseits hin. Er ist der Trieb zum Erfassen des Typischen, und das Typische ist das Ausgeprägte einer Gestalt. Gestalten aber sind gegenwärtig, zumindest dann, wenn sie „erfaßt“ werden. Doch Nietzsche vergleicht den Trieb zum Erfassen des Typischen andererseits mit „dem griechischen Geschmacke der besten Zeit“. Er ist also, wie es scheint, alles andere als modern. Aber auch von dieser historischen Auslegung darf man sich nicht irremachen lassen. Sie ist eine Falle, in die man nur läuft, wenn man den Gedanken der eigentlichen Modernität nicht verstanden hat. Versucht man nämlich, sich das Erfassen des Typischen an historischen Bildern zu verdeutlichen, fällt man in das Selbstverständnis der Zwischen-Zeit zurück, die ja mit der Lust am Chaos der historischen Vorratskammer bereits verlassen war; man stellt sich das gegenwärtig zu vollziehende Erfassen des Typischen als das Gewesene und defekt Verlorene vor, das man für sich in Zukunft wünschen kann. Der Vergleich

des Triebes zum Erfassen des Typischen mit dem griechischen Geschmack ist bereits der Ansatz zu einer Verehrung des Gestalteten, welche die Lust an der Nuance ausschließt. Der Trieb zum Erfassen des Typischen gehört demgegenüber dann zur „eigentlichen Modernität“, wenn er nicht betrachtet wird, sondern sich in seiner Zusammengehörigkeit mit der Lust an der Nuance einfach nur ausprägt.

Weil es sich so verhält, darf man sich nicht darüber wundern, daß sich bei Nietzsche keine Beispiele für die gegenwärtig erfolgreichere Typisierung des Chaos finden, die nicht sogleich oder doch im größeren Kontext wieder in Zweifel gezogen würden. Die einschlägigen Passagen seiner Schriften artikulieren einen skeptischen Vorbehalt, indem sie gegenüber den zu beobachtenden Typisierungen Zweifel angemeldet und derart die Lust an der Nuance durchscheinen lassen; sie artikulieren denselben Vorbehalt unter anderer Akzentuierung, indem sie gegenüber dem Chaos des historischen Sinnes die gelingende Typisierung einklagen und sich zugleich selbst typisierend verhalten. Nietzsches Diagnose seiner eigenen Gegenwart deckt beharrlich das Doppelgesicht dieser Gegenwart auf, indem sie an ihr die gegenstrebige Fügung der Modernität, ihre „eigentliche Modernität“ freilegt.

Was derart freigelegt wird, ist die Physiognomie Europas. Wenn Nietzsche einerseits auf das Chaos hinweist, in dem sich der historische Sinn befindet, so ist das nicht ohne den wenig später gegebenen Hinweis darauf zu verstehen, daß sich mit dem chaotischen historischen Sinn zugleich ein neuer Typus von Menschen herausbildet: eben der Typus des „europäischen Mischmenschen“; seine Herausbildung ist die „langsame Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch, welche physiologisch geredet, ein Maximus von Anpassungskunst und -kraft als ihre typische Auszeichnung besitzt“ (KSA 5, S. 182). Auch im historischen Sinn wirkt eine Kraft. Aber es ist eine Kraft, die „die Mächtigkeit des Typus gar nicht möglich macht“ (KSA 5, S. 183), weil sie letztlich auf einen Ausgleich abzielt, den sie sich in den „modernen Ideen“ (KSA 5, S. 156) als das Wünschbare vorhält; das „gründlichste Verlangen des Menschen, aus einem Auflösungs-Zeitalter“ ist darauf gerichtet, „dass der Krieg, der er ist, einmal ein Ende habe; das Glück erscheint ihm in Übereinstimmung mit einer beruhigten, den (zum Beispiel epikurischen oder christlichen) Medizin und Denkweise vornehmlich als das Glück des Ausruhens, der Ungestörtheit, der Satttheit, der endlichen Einheit, als »Sabbat, der Sabbate«, un-mit-dem-heiligen-Rhetor-Augustin zu reden, der selbst ein solcher Mensch war“ (KSA 5, 121). Man könnte dies für eine Beschreibung des gegenwärtigen, hedonistisch unterfütterten Kulturpluralismus halten, der sich an der Idee eines vereinten Europa und am liebsten einer Weltgesellschaft erfreut, wie man sich einst an der Idee des endgültigen Kommunismus erfreute. Der Fehler einer solchen Denkweise ist klar: das nihilistische Chaos des historischen Sinns wird unversehens zu einer Zwischen-Zeit modifiziert, und derart läßt sich der Krieg, der man ist, nicht führen.

Dieser Krieg, man muß es wohl nicht eigens betonen, ist die gegenstrebige Fügung der Modernität. De Schwäche des „europäischen Mischmenschen“, von der Nietzsche spricht, besteht darin, daß er unhistorisch und historisch zugleich denkt. Er hat zwar das ewige Verlieren und das ewige Hoffen, wie es sich in der Musik Beethovens artikuliert, als ein unpassendes Kostüm hinter sich gelassen; dennoch verharret er im Dämmer der Zwischen-Zeit und so seiner eigentümlichen Gegenwartigkeit wird nicht gerecht; er ist außerstande, seine Modernität als „eigentliche“ zu leben. Das scheint den Starken, den „höheren Menschen“, vorbehalten zu sein.

Doch so sehr Nietzsche sich auch in Lob und Bewunderung dieser Mächtigen ergeht, es ist eben wieder nur die Oberfläche. „Menschen wie Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer“ (KSA 5, S. 202) und auch Richard Wagner nehmen zwar „versuchsweise den Europäer der Zukunft“ (KSA 5, S. 202) vorweg; sie sind zwar „Tyrannen“ im „geistigsten“ Sinne (KSA 5, S. 183), starke Menschen, derer die Sklaven „im feinsten Sinne“ (KSA 5, S. 183), die europäischen Mischmenschen bedürfen; sie gehören zu jener „Art höherer Menschen, welche ihrem Jahrhundert — und est ist das Jahrhundert der Menge! — den Begriff »höherer Mensch« erst zu lehren hatte“ (KSA 5, S. 203). Aber vom problematischen Charakter der Anbetung Napoleons haben wir ebenso bereits gehört wie vom zwischenzeitlichen Charakter Beethovenscher Musik. Un wenn es von Wagner heißt, „die ganze Art seines Auftretens, seines Selbst-Apostolats“ habe sich „erst Angesichts des französischen Socialisten-Vorbilds [...] vollenden“ (KSA 5, S. 203) können, so ist klar, daß auch er von jenen „modernen Ideen“ lebt, mit deren Hilfe die Gegenwartigkeit zur Zwischen-Zeit modifiziert wird. Auch der Modernität der höheren Menschen ist also nicht zu trauen; durch ihre Stärke scheint die Schwäche hindurch.

Dieses Doppelgesicht Europas, und das heißt: der Modernität hat Nietzsche auch in einer nachgelassenen Aufzeichnung reflektiert, die nicht umsonst mit dem Titel „Gesamt-Einsicht“ versehen ist. Sie lautet:

„[...] der zweideutige Charakter unserer modernen Welt, — eben dieselben Symptome könnten auf Niedergang und auf Stärke deuten. Und die Abzeichen der Stärke, der errungenen Mündigkeit könnten auf Grund überlieferter (zurückgebliebener) Gefühls-Abwerthung als Schwäche mißverstanden werden. Kurz, das Gefühl, als Werthgefühl ist nicht auf der Höhe der Zeit.

Verallgemeinert: das Werthgefühl ist immer rückständig, es drückt Erhaltungs--Wachstums-Bedingungen einer viel früheren Zeit aus: es kämpft gegen neue Daseins-Bedingungen an, aus denen es nicht gewachsen ist und die es nothwendig mißverstehet, mißtrauisch ansehen lehrt u.s.w.: es weckt Argwohn gegen das Neue...

[...]“ (KSA 12, S. 468 f.; 10[23])

Wenn man dieser Aufzeichnung folgt, ist die „moderne Welt“ nur insofern zweideutig als die „Abzeichen der Stärke“ auch als Schwäche mißverstanden werden können. Damit spricht sich nichts weniger als

die Überzeugung aus, daß eine kritische oder besser: abwertende Betrachtung der modernen Welt in jedem Fall unangemessen ist. Auch die Kritik an der Schwäche des europäischen Mischmenschen streicht sich auf diese Weise durch, und es bleibt nichts anderes übrig als alles, was zur modernen Welt gehört, als Symptom der Stärke zu verstehen. Dann wiederum hat die Unterscheidung zwischen Stärke und Schwäche letztlich keinen Sinn mehr; der Begriff der Stärke wird neutral, wenn er sich zur Kennzeichnung menschlicher Rangordnungen nicht mehr gebrauchen läßt. Er läßt sich nicht mehr gebrauchen, um eine Zukunftsperspektive zu entwerfen.

Gleichviel, ob sie sich vorwiegend an der Vergangenheit oder an der Zukunft orientiert — die Abwertung der modernen Welt erwächst immer aus der eingewöhnten Orientierung an einer „viel früheren Zeit“, sie erwächst aus der Gewohnheit des historischen Denkens, das als Orientierungsrahmen immer nur das Gewesene anbieten kann und immer, wenn das Verständnis des Gegenwärtigen in diesem Rahmen nicht gelingt, „gegen neue Daseins-Bedingungen“ ankämpft. Wenn das „Werthgefühl“ allerdings, wie Nietzsche sagt, *immer* rückständig, also immer im Schema der Geschichte gefangen ist, dann läßt sich die moderne Welt überhaupt nicht werten. Das spürt man zwar bereits auch im Chaos nihilistischer Beliebigkeit; aber der Nihilismus ist darin noch historisch, daß er von der Unmöglichkeit der Wertung durchdrungen ist; er bleibt damit auf die Möglichkeit der Wertung fixiert und ist deshalb immer in der Gefahr, in eine zwischenzeitliche Deutung der Gegenwart umzuschlagen. Nietzsche führt das vor, wo er sich in der Maskerade einer Bewunderung der Stärke und ihrer zukünftigen Möglichkeiten präsentiert. Zugleich bereitet er damit eine Sicht vor, die die Stärke der modernen Welt in allen ihren Erscheinungen nicht länger bestreitet und sich darin als stark erweist. Es ist eine Sicht, die auf das historische Denken verzichtet und so der sie versuchenden Schwäche nicht nachgibt.

Die Stärke, um die es angesichts der modernen Welt geht, ist von anderer Art als das, was an den Beispielen der „höheren Menschen“ vorgeführt wird. Es ist die Stärke des Erkennenden, der „seinen Geist zwingt, wider den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen — nämlich Nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte“ und so „als Künstler und Verklärer der Grausamkeit waltet“ (KSA 5, 167).

Sagt man, was mit diesen Formulierungen genauer gemeint ist, so gibt man zugleich Aufschluß darüber, wie es ist, sich in der „eigentlichen Modernität“ zu halten: Der „Hang des Geistes“, von dem Nietzsche hier spricht, ist der „Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske zum Mantel, kurz zur Oberfläche“, und diesem wirkt, wie es weiter heißt, „jener sublimen Hang des Erkennenden *entgegen*, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen *will*“ (KSA 5, S. 168). Unschwer erkennt man hier die gegenstrebige Fügung der Modernität wieder, und dabei wird das „Erfassen des Typischen“ als der „Wille zur Vereinfachung“ genauer bestimmt. Ihm wirkt der „sublimen Hang“ zum Vielfachen, die Lust an der Nuance also, zwar entgegen, aber der Kon-

text macht hier doch deutlich, daß man es nicht einfach mit zwei von einander/verschiedenen gegenläufigen Kräften zu tun hat. Der Hang des Erkennenden ist klarerweise eine Artikulation desselben Geistes, der auch durch den Willen zur Vereinfachung bestimmt ist. Und mehr noch: Der Hang des Erkennenden kann sich überhaupt nur durch den Willen zur Vereinfachung artikulieren. In der Sprache Nietzsches heißt das: „Alles, was tief ist, liebt die Maske“ (KSA 5, S. 57). Es bedarf einer Vereinfachung eines abschließenden Horizontes (KSA 5, S. 168), um in seinen Grenzen der Lust an der Nuance Raum geben zu können; zugleich aber ist die Lust an der Nuance grenzenlos und stellt jeden abschließenden Horizont in Frage.

Das Selbstverstehen der Modernität ist weder fröhlicher Pluralismus noch Nistres das Streben nach systematischer Einheitlichkeit. Es ist nun möglich, wo der Gegensatz und Krieg [oder] wie ein Lebensreiz und „Kitt“ zu mehr wirkt und zu den „mächtigen und unversöhnlichen Trieben“ auch die eigentliche Meisterschaft und Feinheit im Kriegführen mit sich, also Selbst-Berherrschung und Selbstüberlistung hinzuvererbt und angezchtet (KSA 5, S. 121) ist. Es ist nur möglich, wo man sich selbst beherrschend, den Versuchung zum zwischenzeitlichen Selbstverstehen nicht erliegt und stattdessen die Vielfältigkeit des Gegenwärtigen als Stimulans erfährt. Doch weil die Vielfältigkeit des Gegenwärtigen zur Erfassung des Typischen stimulierte, muß man offenbar, um ihn gerecht zu werden, sich selbst überlisten und dem Willen zum Schein folgen, abschließend Horizonte sind so gesehen unvermeidlich.

Aus dieser Diagnose könnte man nun folgern, das Selbstverstehen der Moderne habe auch für Nietzsche den Charakter jenes unabhässigen Experimentierens, der ihm oft genug zugesprochen worden ist. Das Selbstverstehen der Modernität wäre dann entweder jener Vollzug einer sich beständig übersteigenden und gerade darin bestätigenden Subjektivität, den Heidegger als das Wesen der „Metaphysik“ in ihrem Ende und als die Sache von Nietzsche zu diesem Denken identifizieren wollte; oder es wäre, wie Heidegger gegen Heidegger geltend gemacht hat, ein Vollzug, der sich seines Grundes nicht versichern kann und deshalb zu immer neuen Formen der Artikulation genötigt ist. Doch beide Deutungen verfehlen den Gedanken Nietzsches in entscheidender Hinsicht, indem sie unterstellen, daß es sich beim Selbstverstehen der Modernität um einen Vollzug handelt, der ontologisch als „Subjektivität“ zu bestimmen ist. Für Nietzsche ist demgegenüber das Selbstverstehen der Modernität von gegenstrebigter Fügung und kann sich nur angemessen artikulieren, indem es der Gegenstrebigkeit seiner beiden Momente gewahr wird. Typologische Vereinfachungen können, recht verstanden, nur Voraussetzungen (Hypothesen) dafür sein, dem Vielfältigen zu entsprechen, und darum müssen sie in ihrer Scheinhaftigkeit durchschaut werden; dem Vielfältigen läßt sich umgekehrt nur entsprechen, indem es vereinfacht wird.

Die gegenstrebigte Fügung von Vereinfachung und Nuancierung bildet auch den Spielraum für Nietzsches Diagnose der politischen Verfaßtheit Europas. Auf den ersten Blick wird das nicht unbedingt

deutlich. Denn in *Jenseits von Gut und Böse* wird die „Vaterländerei“ mit einer Deutlichkeit glossiert, die nichts zu wünschen übrig läßt, und der letzte Aphorismus des Hauptstücks über „Völker und Vaterländer“ spricht mit eben solcher Deutlichkeit aus, „dass Europa eins werden will“ (KSA 5, S. 201). Als eines der „unzweideutigsten Anzeichen“ (KSA 5, S. 201) gilt dabei der europäische Charakter der „tieferen und umfanglicheren Menschen dieses Jahrhunderts“, der darauf zielt, „den Weg zu jener neuen *Synthesis* vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft vorwegzunehmen“ (KSA 5, S. 201 f.) — natürlich nicht den „europäischen Mischmenschen“, sondern jenen Tyrannen der geistigsten Sorte, von dem schon einmal die Rede war. Die Rede war auch schon von den Vorbehalten, die Nietzsche gegen diese „tieferen und umfanglicheren Menschen“ anmeldet. Doch obwohl man seine Vorbehalte im gegenwärtigen Zusammenhang darauf zurückführen könnte, daß hier der Europäer der Zukunft eben nur versuchsweise vorweggenommen wird, bleibt die Zukunftsperspektive grundsätzlich fragwürdig; wie Nietzsche gegen Ende des Aphorismus zu verstehen gibt, hat die hier entworfene europäische Vereinheitlichungstendenz kaum Aussicht auf Erfolg: denn „das Merkwürdigste“, was der vorweggenommene Europäer der Zukunft namens Richard Wagner geschaffen hat, die Figur des Siegfried nämlich, wird ist „vielleicht [...] der ganzen so späten lateinischen Rasse für immer und nicht nur für heute unzugänglich, unnachfühlbar, unnachahmbar“ (KSA 5, S. 203 f.). Wer daraus den Verdacht des nationalen Chauvinismus ableiten möchte, muß sich auf die bösen Glossen über die Deutschen und die Elogen auf die „lateinische Rasse“ des Stücks über Völker und Vaterländer verweisen lassen. Als unausgesprochene Konsequenz dieser Diagnose läßt sich nur eines festhalten: Soll die Einheit Europas sich nicht in der nihilistischen Nivellierung erschöpfen, wie sie dem historischem Sinn entspringt, läßt sie sich anders als in der gegenstrebigen Fügung der Modernität nicht denken. Diese wiederum ist ohne die Besonderheit jeweiliger Perspektiven nicht möglich. Die Vielfältigkeit des Fremden bedarf einer Übersetzung ins Eigene, wenn sie nicht bloß zu nihilistischen Kulturtourismus führen soll. Doch ebensowenig sollte man vergessen, daß „das Eigene“ nur einer Vereinfachung ist. Vielleicht sind wir der Einheit Europas am nächsten, wenn wir die prekären Darstellungs- und Übersetzungsverhältnisse der Modernität durchschauen.



SENECAS PLATON-INTERPRETATION UND SEIN BEITRAG ZUR VERBREITUNG DER PLATONISCHEN IDEENLEHRE IM MITTELALTER

P. H. FLURI
(Boston)

EINLEITUNG. Was ist die platonische „Ideenlehre“, und wie kommt Seneca dazu, diese zu rezipieren?

Wenn wir in dieser Arbeit über die Rezeption der platonischen „Ideenlehre“ bei Seneca sprechen wollen, dann stellen sich uns vorerst wieder ganz simple Fragen, des Typs etwa: was ist denn jene „Ideenlehre“ schon wieder genau?, oder: wer war denn jener Seneca? — Fragen, die einem Philosophiehistoriker naiv-rhetorisch vorkommen mögen, die aber an dieser Stelle trotzdem erst geklärt werden sollen, damit in der Folge bestimmt sei, wovon gesprochen werden soll.

Begriffsgeschichtlich ist das griechische Wort *ἰδέα* schon vorphilosophisch von Bedeutung: es bezeichnet zunächst die sichtbare äussere Gestalt einer Person oder Sache, die allerdings auch täuschender Schein sein mag; es beschreibt dann allgemein die Beschaffenheit von Dingen, deren Eigenschaften, und dient schliesslich zur Klassifizierung: so wird etwa Thukydides von „jeder Art von Bosheit“ oder „jeder Art des Todes“ sprechen, wobei für „Art“ eben griechisch *ἰδέα* steht (nach Ritter/Gründer (Eds.) 1976, IV, 55). Im philosophischen Kontext gewinnt die Vokabel Bedeutung bei Demokrit: er nennt die nicht mehr weiter teilbaren Bestandteile des Weltganzen „nicht weiter teilbare Formen“ (*ἀτόμους ἰδέας*), wie aus den erhaltenen Fragmenten hervorgehe (a.a.O., 55).

Zeifellos aber verbindet sich der Begriff einer „Ideenlehre“ vor allem mit dem Namen Platons, wiewohl nach Ritter/Gründer eine philologisch-genaue Untersuchung der platonischen Urtexte zum Ergebnis kommen müsste, dass Platon „einen ausgezeichneten Terminus (sc. *ἰδέα*, der Verf.) noch gar nicht kennt“: vielmehr werden parallel verschiedene Wendungen wie etwa „das seiner Natur nach wunderbar Schöne“, das „ewig Seiende (im *Symposion*)“, oder das „eigentliche Sein, die wesenhafte Wirklichkeit“ (a.a.O., 55) verwendet; es dürfte kaum im Interesse des Lesers liegen, nun hier einen vollständigen Katalog der parallel verwandten Begriffe einzusehen: indes sei erwähnt, dass innerhalb derartiger Formulierungen, aber ohne Vorzug, dann auch der Begriff *ἰδέα* auftaucht. Es gibt bei Platon demnach keine „Ideenlehre“ im Sinne eines durchkonstruierten, geschlossenen Systems.¹ Den

¹ Nach Ritter/Gründer (a.a.O., 55) ist vor allem Cicero dafür verantwortlich, dass das Wort „idea“ terminologisiert und auf Platon fixiert worden ist; Wendungen wie „*has rerum formas appellat* (sc. Platon)“ (Cic., Or. ad M. Brutum 3,10) finden sich mehrfach bei ihm — durch die Verwendung des griechischen

besten Zugang zu der „Ideenlehre“ im Sinn einer Lehre von den erwähnten Formen finden wir wohl, wenn wir untersuchen, welche Fragestellungen mit Hinweis auf „Ideen“ erklärt werden. Eine geglückte Zusammenfassung hierzu findet sich wiederum bei Ritter/Gründer (56 ff.): Der Sokrates der frühen Dialoge (*Laches*, *Charmides*, *Politeia I*, *Euthyphron*) fragt stets nach dem einen Wesen der gesuchten Tugend etc. im Gegensatz zu ihren vielfältigen Erscheinungsformen; im *Euthyphron* wird dieses Wesen erstmals *δία* genannt (Euth. 6 d–e). „Idee“ wird bei Platon dabei nicht nur logisch als Begriff, sondern auch, und vor allem, ontologisch verstanden, als Wesenheit, durch deren Nachahmung eine Handlung etc. entsprechend wird. Neben dieser ontologisch-logischen Dimension wird aber auch eine erkenntnistheoretische zu diskutieren sein: im Dialog *Menon* wird von der Unterscheidung *δόξα-ἐπιστήμη* ausgehend das Problem der Wiedererinnerung *ἀναμνηστικὴ* behandelt: die Seele habe im vorgeburtlichen Sein alles Seiende in eigentlichem Wesen erschaut, Geburt im Körper bedeute vorläufiges Vergessen des Geschauten, Lernen und Erkennen sei Wiedererinnerung an das Geschaute, wobei Sinneswahrnehmung nur zur wahren Meinung, Denken des Grundes aber zu wahren Wissen führe. Zur platonischen Diskussion der Ideen führt also eine Analyse der Erkenntnis, ebenso wie eine der Wirklichkeit. Der Sinneswahrnehmung kommt dabei keine eigentlich erkennende Funktion zu: sie ermöglicht Erkenntnis nur, indem sie die Wiedererinnerung provoziert. Weitere Dialoge (*Phaidon*², *Timaios*) dienen der weiteren Differenzierung dieser Zweiteilung von Vorhandenseiendem und dessen Erkenntnis. Auf eine Frage antwortet Platon bloss undeutlich: kann man bei der Suche nach Ideen bei der Vielheit derselben stehenbleiben, oder gibt es für diese etwa einen letzten, einen Grund? Nach Ritter/Gründer (191a.O., 57) findet sich eine Antwort im Sonnengleichnis, der *Politeia* so wie in der *Symposium* im Bereich des Sichtbaren durch ihr Licht dem Sehvermögen das Sehen und dem Gesehenen das Gesehenwerden ermöglicht, so ist die Idee des Guten (*ἡσυχία τοῦ ἰδέα*) in Bezug auf das Denkbare die Ideen Grund für Erkennen und Erkenntwerden. Die Idee des Guten ist dabei selbst keine Wesenheit mehr, sie übersteigt das Wesenhafte an Kraft und Würde – in neuplatonischer Lesart erweitert Platon: „Im *Parmenides* diesen (letzten) quasi-transzendenten Grund alles Seienden als das absolute Eine alle Aussagen, die wir not-
 2 Im *Phaidon* werden Ideen als „ewige, unveränderliche und immaterielle Objects, nur vom Geiste gekannt, und scharf abgetrennt von den veränderlichen Einzeldingen, die von den körperlichen Sinnen erfasst werden und die konträre Prädikate annehmen können“ eingeführt (cf. Matthews 1972, 29; im Original englisch).

gedrungen von der Vielheit her machen, treffen demnach in der Idee des Guten nicht mehr auf Vielheit, sondern auf letzte Einheit, die sozusagen auf Meta-Ebene sämtliche Vielheiten in Einheit zusammenfasst (a.a.O., 58).

Wir wollen zusammenfassen, welche Aspekte jene „Ideenlehre“ nun also hat; wir treffen auf mindestens 4 hauptsächliche Begründungen:

1. Nach G. Martin (1973, 129) ist die *ontologische Frage* nach dem Seienden die zentrale, und so soll von einer „ontologischen Grund-auffassung der Ideendialoge“ (a.a.O.) gesprochen werden, wie das ja auch schon Hegel betont hat. Dabei ist die „Ideenlehre“ nach Martin „kein Dogma, sondern eine Methode“ (a.a.O., 269). Demgegenüber betonen.

2. Ritter/Gründer (op. cit., 56) die stark *erkenntnistheoretische* Ausrichtung der Frage nach den Idee: eine Analyse der Erkenntnis habe zu der Diskussion der Ideen geführt.

Tatsächlich sind die beiden Frage ja auch kaum zu trennen, betreffen sie doch einerseits die objektive, andererseits die subjektive Seite eines In-der-Welt-Seins.

3. Angesprochen wurde schon die *logische Funktion*: die sokratischen Streitgespräche mit den Sophisten bedurften einer hinreichenden Logik-Methodik, die dann ja auch die Wissenschaft der Logik vorbereitet habe (Ritter/Gründer, op. cit., 56).

4. Nicht diskutiert wurde bislang die *ethische Dimension*⁵, und gerade sie wird bei Seneca von hervorragender Bedeutung sein, kümmert er sich doch kaum um die ontologisch/erkenntnistheoretische Grundausrichtung der Ideendiskussion. Schliesslich ist auch eine

5. *anthropologisch/psychologische* Implikation zu erwähnen; auf die Frage: was ist der Mensch? liesse sich demnach etwa antworten: der Mensch ist jenes Wesen unter den animalia, dessen Seele präexistent die Ideen geschaut hat (hier ist das Leib-Seele-Problem angesprochen). Die Unterscheidung zwischen richtiger Meinung und wahrem Wissen lässt wiederum eine Zweiteilung der Menschheit zu, in jene nämlich, die, wie die Handwerker, zwar richtig und effizient handeln, die aber nicht, wie die Wissenschaftler und Philosophen, um die Gründe wissen, und in jene Grundlagenforscher. Endlich ist vielleicht eine schon neuplatonische Geringschätzung alles Körperlichen schon hier angelegt, wenn etwa der Körper als dafür verantwortlich angesehen wird, dass die Seele die Möglichkeit zur reinen Schau der Ideen und damit des Wesentlichen verliert („Soma-Säma“-Gedanke) und wenn die sinnliche Wahrnehmung gleichsam nur präparatorische Erkenntnisfunktion haben soll.

Es liegt bestimmt nicht im knapp bemessenen Rahmen einer solchen Arbeit, auch auf die Wirkungsgeschichte der platonischen „Ideenlehre“ einzugehen (cf. etwa den erwähnten Artikel in Ritter/Gründer 1976, 55ff.). Man kommt aber kaum drum herum, sich mit Platon zu beschäftigen: und täte man es auch nur in jener destruktiven Weise,

⁵ Gerade darauf fehlt bei Ritter/Gründer jeder Hinweis!

in welcher das Schaf Nietzsches schlafendem Zarathustra den Lorbeer wegfrass, um sich so über diesen zu erhöhen, vermeintlich. Man muss die „Ideenlehre“ zumindest verwerfen.

Wie kommt Seneca dazu, die platonische Ideenlehre zu rezipieren; wer ist Seneca überhaupt?

Seneca mag vielen als widersprüchlicher Geist erscheinen, nicht zuletzt etwa Pohlenz (1970⁴, 303), der ihm gleichzeitig attestiert, er sei eine „problematische Natur“ gewesen; besessen vom „brennenden Ehrgeiz des Provinzianen“ habe er „seinen Hang zur Besinnlichkeit“ mit jenem zum wissenschaftlichen Studium verbunden; „persönlich asketischen Neigungen zugänglich, machte er den sinnlosen Tafelluxus mit...“ — die Antithesen in Senecas Stil, so Pohlenz, widerspiegelten die „Gegensätzlichkeit seines Wesens“ Eine neuere Publikation von Grimal (1978, 7f.)⁴ präsentiert uns da ein schon ein geglätteteres und abgerundeteres Seneca-Bild: es wird neu versucht, die Gedankenwelt des Seneca aus dessen Lebensumständen zu begreifen, was nach Grimals und des Verfassers Ansicht die legitime Vorgehensweise ist.

Seneca stammte aus der Provinz, aus Corduba, und seine Familie, die der Aennei, war durch Reichtum zur Nobilität gelangt. Dem Vater zu Greuel und Gram wendet sich der junge Seneca der Philosophie zu und betreibt nebenher rhetorische Studien. Ab dem 17. Lebensjahr leidet er unter seiner Krankheit, die ihn bisweilen so quälen und allen Lebensmuts berauben wird, dass ihn lediglich der Gedanke an die Verzweiflung seines greisen, Vaters daran hindert, Hand an sich selbst zu legen („*Saepe impetum cepi abrumpendae vitae; Patris me indulgentissimi senectus retinuit*“, epist. 78, 2). Während eines Kuraufenthaltes in Aegypten erneuert Seneca sein mystisches Gotteserlebnis: fortan wird sein Gott nicht mehr bloss der starre Vernunftgott der orthodoxen Stoiker sein. Seneca beschreitet die Aemterlaufbahn und stirbt am 19. April 65 A.D. nach der Aufdeckung der pisonischen Verschwörung auf der Flucht vor seinem Schüler Nero durch eigene Hand (Grimal 1978, 28ff.). Es ist nicht von ungefähr, dass Seneca gemeinhin der stoischen Schule zugerechnet wird, spricht er doch oft von den „*Stoici nostri*“, und rechnet sich selbst auch — wenn auch mit Vorbehalt — zu ihnen. Seine Lehrer zeigen indes in ihren Spezialisierungen schon Züge jener Interessensgebiete, die auch Seneca fesseln werden, und die sein Forschen über die engen Grenzen stoischer Doktrin werden hinaustragen helfen. Da war zuerst ein gewisser Sotion, Vertreter eines Pythagoräismus, für den er den wissenschaftlichen Beweis zu erbringen suchte! Ein echter Stoiker war dann Attalus, abhold jeder intellektuellen Ueberzüchtung: er betont die zukunftserschliessende Kraft der Naturerscheinungen und setzt Hekatoms Ueberlegungen über die Freundschaft fort; er nähert sich schliesslich Epikur in seinen Forschungen über die Lust, und warnt vor deren grösster Gefahr: dem innern Widerspruch. Durch seinen dritten Lehrer Papirius Fabianus wird Seneca Enkelschüler der Sextii:

⁴ cf. unsere Rezension in *Freiburger ZS für Theologie und Philosophie* 1983, III (im Erscheinen).

Sextius hatte bekanntlich grossen Nachdruck auf die sittliche Erziehung gelegt, zumal auf Willensschulung; bei ihm war Glückseligkeit nicht als unerreichbar ferne — wie bei manchen orthodoxen Stoikern — sondern als greifbar nahe konzipiert und als durch entsprechendes Handeln erzielbar. Papirius' Rhum allerdings gründete sich vor allem auf seinen leidenschaftsdurchglühten Reden und seinen Naturstudien (nach Grimal 1978, 174ff.).

Im Mittelpunkt der Philosophie Senecas wie des klassischen Stoizismus steht die Idee der Natur. Nach *de vita beata* (dial. 7, 3, 3.) gilt: „*Interim ... rerum naturae assentior, ab illam non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est*“; „sapientia“ versteht sich dabei sowohl als Uebereinstimmung mit der Weltordnung wie auch als Einklang mit dem eigenen Wesen. Auch Epikur würde anerkennen, dass Massstab für Denken und Handeln die Natur sein müsse, Leben in Uebereinstimmung mit der Natur vermag aber nur die Stoa zu lehren, die den Logos als herrschende Macht in der Welt wie im einzelnen Menschen betrachtet (cf. auch Pohlenz 1970⁴, 306). In Senecas Denken kommt der Sittlichkeit entscheidende Rolle zu: für ihn ist „Ethik die Krönung der Philosophie“ (a.a. o., 305). Wichtig ist ihm dabei auch die Propädeutik, die intellektuelle Schulung, die den jungen Menschen von den Irrtümern der Vulgärmeinung befreit und ihm das rechte Wissen von gut und schlecht zum festen Besitz macht und dadurch dem Logos Kraft und Möglichkeit gibt, sich gegenüber den Affekten durchzusetzen und seine innere Freiheit zu bewahren (a.a. o., 309). Es ist nicht zu übersehen, wie vielfach und vielfältig die Sehnsucht nach Ataraxie bei Seneca angesprochen wird, und es liegt vielleicht nahe, dass sein leidlicher Gesundheitszustand zu einem ungewöhnlich intensiven Nachdenken über das Kosmische und dem für den Menschen Wesentlichen Anlass gegeben habe (Grimal 1978, 150ff.): es scheint uns aber nicht richtig, sein ganzes Philosophieren aus seinem „Leben mit dem Tod vor Augen“ (Grimal) erklären zu wollen. Gerade in den von uns zu diskutierenden Briefen 58 und 65 an Lucilius, zwei der späten Werke Senecas, wird sich zeigen, dass Seneca die angestrebte Weltüberwindung in seinen letzten drei Lebensjahren erreicht hatte, und dass sein ganzes Leben und Wesen auf Vernünftigkeit ausgerichtet war (a.a.o., 155ff.). Versuchen wir die Philosophie Senecas auf wenige Hauptpunkte zu reduzieren, so werden wir etwa auf die von Wright (in Edwards (Ed.). 1967/72, 406) zusammengestellten kommen; Philosophie hätte demnach die Aufgabe.

1. Die Menschen zur Tugend zu führen; Voraussetzung dafür wäre.
2. das Wissen um die Natur der Welt und den eigenen Platz in ihr, was.
3. ein Leben in Einklang mit Gottes Wille zu führen ermöglicht.
4. Diese Weisheit ist der Schlüssel zur Güte: „The truly wise man, with his understanding of the universe, will value only that which is in itself truly valuable, namely virtue“ (im Original alle vier Punkte englisch).

Seneca ist kein orthodoxer Stoiker der nur die Autoritäten der

eigenen Schule gelten liesse: seine Grosszügigkeit und Toleranz gerade im Umgang mit Epikur⁵ haben ihm bisweilen den Ruf eingetragen, ein Eklektiker, ein Renegat gar, zu sein, oberflächlich und ohne eigenes Format. Wer die Wahrheit sucht, wird allerdings nicht vor den engen Grenzen der eigenen Schule Halt machen, und es gilt für Seneca, was Motto schön gesagt hat: „In his writings we discover Seneca not as a rigid Stoic but as a lover of truth. ... Seneca will accept truth from every quarter“ (1970, XIII). Wir werden allerdings feststellen müssen, dass Seneca bisweilen mehr enzyklopädische als streng wissenschaftlich-wahrheitssuchende Gründe gehabt haben dürfte: seine „Wahrheit“ wird in unserem Fall zumindest fast deckungsgleich mit der stoischen sein. Wie Epikur werden auch Platon und sein Lehrer Sokrates gerne zitiert, letztere zumeist in Zusammenhängen, die auch einem Stoiker zu Ehre gereicht hätten. Es zeigt sich in den *Briefen an Lucilius* allgemein eine auffallende Sokrates (und Platon)-Freundlichkeit des Seneca: So findet Platon etwa Erwähnung als einer jener Männer, von denen Seneca sagt: „... *Vero illos veneror et tantis nominibus semper adsurgo*“ (epist. 64. 7–10). Sokrates findet durch sein heroisches Sterben, aber auch schon durch sein mannhaftes Leben öfters Erwähnung: „*In carcere Socrates disputavit et exire, cum essent qui promitterent fugam, noluit remansitque, ut duarum rerum gravissimarum hominibus metum demeret, mortis et carceris*“ (epist. 24.6.). Sokrates hat geradezu beispielhaft gelebt: „... *Accipite Socraten, perpessicum senem, per omnia aspera iactatum, invictum tamen et paupertate, quam graviores illi onera domestica faciebant et laboribus quae militares quoque pertulit ... Usque ad extremum nec hilariorum quisquam nec tristiorum Socraten vidit: aequalis fuit in tanta inaequalitate fortunae*“ (epist. 104. 27ff.). Begreiflich, dass dieser stoisierte Sokrates der Rechtmässigkeit und des Gleichmassen den Nachgeborenen anempfohlen wird: er ist das Beispiel für Standhaftigkeit (epist. 7.6, 24. 4, 28.8), er tritt auf als Weltweiser im stoischen Sinn (epist. 24.2, 67.7, 104.7, 104.24), als ein durch Philosophie Geadelter (epist. 44.3), er beugt sich den Gesetzen (epist. 70.9). Die von Seneca so geliebte These, dass Philosophie einen Menschen verbessern und erhöhen könne und solle findet sich bei Platon schön bestätigt: „*Platonem non accepit nobilem philosophia sed fecit*“ (epist. 44.3). Das gewiss schönste Kompliment allerdings macht Seneca dem Sokrates wohl, indem er ihn im

⁵ Motto (1970, xiiiff.) hat sich die Mühe gemacht, verschiedene Werke des Seneca durchzugehen und sie auf die zitierten Autoren und philosophischen Sekten zu überprüfen: Auf 545 gezählte Erwähnungen von Philosophen fallen deren 64 auf Epikur und 49 auf Sokrates, während die Stoiker Zeno, Chrysipp und Cleanthes gerade auf 23, 18 und 14 Nennungen kommen. Wird aber von philosophischen Schulen gesprochen, so entfallen auf 99 Erwähnungen deren 67 auf die Stoiker (an erster Stelle), während auf die Epikuräer gerade noch 7 kommen. Dies zeigt wohl implizit, dass Seneca den Epikur gerade auch in einen letzten Lebensjahren hoch schätzte, während er für dessen Schüler weniger übrig hatte. Aber nicht nur inhaltlich, sondern auch formal habe Seneca (nach Cancik 1967, 69) von Epikur profitiert, denn im Umkreis des Epikur sei die „Briefseelsorge“ sehr beliebt gewesen, und Seneca habe wohl diese Literaturgattung daher gekannt.

Kreise jener stoischen Lehrer nennt, die im Leben mit ihren Lehren wirklich übereinstimmten: „*Zenonem Cleanthes non expressisset, si tantummodo audisset. Vitae Eius interfuit, secreta perspexit, observavit illum, an ex formula sua Viveret; Platon et Aristoteles et omnis in diversum itura sapientium turba plus ex moribus quam ex verbis Socratis traxit...*“ (epist. 6 der Anachronismus, dass Aristoteles und Platon zugleich Schüler des Sokrates hätten sein sollen, ist Seneca offensichtlich nicht aufgefallen, cf. Péchac/Noblot 1971², Vol. I, 18, Anm.). Offenbar gehört also Sokrates, und mit ihm Platon, in die stoische Hagiographie, da er sich in verschiedenen Bereichen, vor allem aber jenem der Sittlichkeit hervorgetan hat und so für Seneca auch in seinen übrigen Worten und Werken interessant geworden ist. Wie wir feststellen werden, wird die „Ideenlehre“ dann auch vor allem deshalb dem Lucilius weitergegeben, weil sie dazu dient, des Menschen Blick vom Unwesentlichen auf das Wesentliche zu lenken und so dazu angetan ist, der Verbesserung des Menschen Hilfestellung zu leisten.

2. Lektüre der Briefe und Diskussion der Ideenrezeption

Wir möchten in der Folge die Briefe 58 und 65 an Lucilius lesen, und zwar schlagen wir eine doppelte Lektüre vor: einem allgemeinen Ueberblick über die beiden Briefe soll die kurze Darstellung der platonischen „Ideenlehre“ nach Seneca folgen. In einem dritten Schritt wollen wir diese Rezeption Senecas kritisch beleuchten. Zugrunde liegt die von M. Rosenbach besorgte und herausgegebene Uebersetzung (1980, 466—493 und 534—553); die in Klammern angegebenen Ziffern beziehen sich weiterhin auf Abschnittszählungen und nicht auf die Seitenzahlen.

2.1. Erste Lektüren der beiden Briefe, Ueberblicke

2.1.1. Lektüre des Briefs 58 an Lucilius

Ausgangspunkt für die moralischen Darlegungen Senecas ist die Beobachtung, welche „*Verborum paupertas, immo equestas*“ doch die lateinische Sprache auszeichne: dies macht sich bemerkbar im Verbleich mit dem Griechischen, aber auch mit früheren Stufen des Lateins, etwa jenem des Vergil, Ennius, Accius (58.2ff.). Geradezu schmerzlich aber ist der Mangel offenbar geworden, als man letzthin über Platon disputierte (58.1). Cicero und Fabianus haben von „essentia“ gesprochen, einem weiteren Wort, das ein griechisches (*οὐσία*) nur mangelhaft wiedergeben kann, und doch wäre es eine „*Res necessaria, natura continens fundamentum omnium*“ (epist. 58.6) — und welche Schwierigkeiten entstehen erst, wenn τὸν übersetzt werden soll: ein unbeschwerter Charakter wird vielleicht „quod est“ als Aequivalent gelten lassen, dann aber wird ein Verb anstelle eines Nomens gesetzt. Interessant ist nun, wie Platon sechs Arten des Seienden unterscheidet. Um diese sinnvoll darlegen zu können, muss erst die Unterscheidung Gattung-Art (genus-species) eingeführt werden: „*Primum illud genus quaerimus ex quo ceterae species suspensae sunt, a quo nascitur*

omnis divisio, quo universa comprehensa sunt“ — jene erste Gattung soll durch eine Lesung der Einzeldinge nach „rückwärts“, nach ihrem Ursprung hin („*Si coeperimus singula retro legere; sic enim perducemur ad primum*“), aufgefunden werden (epist. 58.8). So gilt etwa: Arten wie Mensch, Pferd, Hund lassen sich unter der Gattung „Lebewesen“ zusammenfassen, Lebewesen und Unbelebtes trifft sich auf höherer Ebene in den Gattungen „Körperliches“ und „Unkörperliches“, diese wiederum fallen zusammen in dem „was ist“ („*quod est*“: „*Genus primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale: cetera genera quidem sunt, sed specialia*“, epist. 58.11). Als dieses erste „genus“ hat es „*Supra se nihil ... initium rerum est, omnia sub illo sunt*“ (58.12). Nochmals wird dargelegt: das Seiende lässt sich in Körperliches und Unkörperliches trennen, das Körperliche wiederum in Belebtes und Unbelebtes, das Belebte wiederum ist sterblich oder unsterblich (58.13ff.). Eine stoische Ontologie freilich liesse nur das „was“ als erste Gattung gelten: „*In rerum natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam centauri, gigantes et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam*“ (epist. 58.15).⁶

Interessanterweise hält es Seneca aber offenbar nicht der Mühe wert, die doch antagonistischen These der Stoiker und des Platon gegeneinander abzuwägen.

Damit wäre die Vorrangstellung dessen, was ist, geklärt, und wir kommen zur Sechsteilung des Platon zurück. Dieser unterscheidet:

1. „*Illud 'quod est' nec visu nec tactu nec ullo sensu comprehenditur: cogitabile est*“ — das zu denkende Seiende: in diesem Sinne gibt es keinen „homo generalis“, wohl aber einen Cicero oder Cato, und kein „gattungsmässiges Lebewesen“, wohl aber ein Pferd, einen Hund (epist. 58.16).

2. „*Quod eminet et exsuperat omnia: Hoc ait (sc. Platon) Per excellentiam esse*“ — das vorzugsweise Seiende: man wird e.g. allgemein „Dichter“ sagen, damit aber mit den Greichen einen vorzüglichen (sozusagen einen „Archipoeta“) nennen: Homer. Aus nicht einsichtigen Gründen setzt Seneca dieses zweite Seiende mit Gott gleich („*Deus scilicet maior ac potentior cunctis*“) (epist. 58.17).

3. „*Genus eorum, quae proprie sunt: Innumerabilia haec sunt sed extra nostrum posita conspectum*“ — das eigentlich Seiende: dies ist Platons „eigentliches Gerät“, Idee genannt; eine Idee ist dabei „*Eorum quae natura fiunt exemplar aeternum*“. Soll e.g. ein Bild von Lucilius gemalt werden, so ist Lucilius selbst „exemplar“, von ihm entnimmt die Seele einen „habitus“ (das „Gehabe“?), der dann in das gemalte Bild einfließen wird; dem Urbild wird dabei korrektive Wirkung zukommen. Was immer in der Natur vorkommt, werde nach solchen Urbildern gestaltet (epist. 58.19).

⁶ In der Neuzeit waren solche Unterscheidungen ja dann auch vor allem im phänomenologischen Kontext diskutiert worden, so etwa die von Sosein und Dasein, oder von Existenz, Subsistenz und Bestehen (Brentano/Meinong).

4. „Idos“ — Gestalt. Diese schwierige Kategorie kann nur am Beispiel erklärt werden: will man von Vergil ein Bild malen, ist die „Idee“ das Antlitz des Vergil; was der Künstler aus ihm übernimmt, um es auf sein Werk zu übertragen, ist „Idos“ — Gestalt. Die „*facies statuae*“ reflektiert dabei die Gestalt, die „*facies exemplaris*“ die Idee. Dabei gilt: „... *Idos in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus*“ — wohl etwa als Bedingung der Möglichkeit, für ein Kunstwerk? (epist. 58.22).

5. „*Quae communiter sunt*“ — das gemeinhin Seiende. Dies erstreckt sich auf uns selbst, wie auch auf alle Menschen, Tiere, Sachen, etc. (epist. 58.23).

6. „*Quae quasi sunt*“ — das gleichsam Seiende. Darunter fallen das Nichts und die Zeit (epist. 58.23).

Seneca wäre nicht Seneca, wenn diese Ideenrezeption nicht auch eine moralische Bedeutung haben könnte. Wie wird diese nun herausdestilliert? Platon zählt das Sicht- und Berührbare nicht zu dem, was seiner Meinung nach wirklich ist: dies ist doch alles unbeständig und dem Wandel unterworfen; und es gilt Heraklits Spruch vom Fluss. Doch nicht nur die sinnenfällige Welt, auch uns selbst trägt ein nicht minder schneller Fluss, weshalb es ja so wichtig ist, den Blick auf das Wesentliche zu lenken: „*Et ideo admiror dementia nostram, quod tantopere amamus rem fugacissimam, corpus, timemusque ne quando moriamur cum omne momentum mors prioris habitus sit: vis tu non timere ne semel fiat quod cotidie fit!*“ — da ist Platon doch schon ganz Seneca ... (58.23ff.). Was aber lässt sich über die Ideen sagen? Seneca repetiert sein Motto, dass er aus allem philosophisch-erbauliche Gedanken zu gewinnen suche: „*Hoc ego Luicili facere soleo: Ex omni notione etiam si a philosophia longissima cversa sit, eruere aliquid conor et utile efficere: Quid istis quae modo tractavimus remotius a reformatione morum? Quomodo meliorem me facere ideae platonicae possunt? Quid ex istis traham quod cupiditates meas comprimat?*“ und so kann aus den Ideen gelernt werden, dass „*Omnia ista quae sensibus serviunt quae nos accedunt et irritant negat Plato ex his esse quae vere sunt*“ — damit bestätigt Platon eine Lieblingsthese auch Senecas und es wird Raum geschaffen für dessen schöne Maxime: „*Imbecilli fluidique inter vana constitimus: ad illa mittamus animum quae aeterna sunt*“ (epist. 58.26f.). Ewig aber sind nach Seneca Gott und die Urbilder, wobei ersterer koordinatorische und präservatorische Funktion unter letzteren wahrnimmt (epist. 58.27). Was besteht, besteht durch die Fürsorge des Weltenlenkers; die Menschen vermögen sich ein längeres Verweilen auf dieser Erde zu sichern, indem sie es der vernünftigen Vorsehung gleich tun und ihr Zeitliches der Vernunft unterordnen, dem Körper Ausschweifungen versagen (epist. 58.28f.). Platon — der implizite Stoiker — hat diese Aufgabe vorbildlich wahrgenommen und ist dabei 81 Jahre alt geworden (epist. 58.30f.).

Eine letzte Frage bleibt zu klären: es ist zwar angenehm, mit sich selbst lange „zusammenzusein“, ausgestattet mit Würde und Verdienst, doch es stellt sich einem in Vernunft alt gewordenem Menschen doch

das Problem, ob die letzte Lebensfrist nicht durch einen letzten Vernunftakt abzukürzen sei: „at si inutile ministeriis corpus est, quidni oporteat educere animum laborantem?“ — Da müsste allerdings erst bestimmt sein, ob das Alter höchste Gebrechlichkeit oder höchste Klarheit des schon nicht mehr durch Körperlichkeit getrüben Geistes bedeute (epist. 58.32ff.). Hier allerdings werden die für Seneca so zukunftsweisenden Ueberlegungen mit einer ironischen Note abgebrochen: „... Quomodo finem imponere vitae poterit qui epistulae non potest? Vale ergo: quod libentius quam mortes meras lecturus es. Vale“ (epist. 58.37).

2.1.2. Lektüre des Briefs 65 an Lucilius

Der Brief 65 dient wiederum der Diskussion verschiedener Ansichten über das Seiende: zu Wort kommen Stoiker, Aristoteles und Platon. Ausgangspunkt für die Darstellung der verschiedenen Ansätze ist ein Gespräch das Seneca mit Freunden beführt hatte, die den an Urwohlsein Leidenden besuchten (epist. 65.1) — Lucilius soll nun (rhetorisch) Schiedsrichter sein, da die Gesprächspartner zu keinem Ergebnis gekommen sind.

Vorerst wird die Lehrmeinung der Stoiker dargestellt, wobei die Stoiker ausdrücklich als „Stoici nostri“ angesprochen werden: „Duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiant: causam et materiam (sc. dicunt)“. Für die Materie gilt dabei: „Iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat“ — für die Ursache hingegen: „... Id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit“ (epist. 65.2). Als Beispiel nehme man etwa eine Bronze-Plastik, wie sie von Künstlern geschaffen wird: Materie sei dabei die Bronze, Ursache der Künstler (epist. 65.3). Nach den orthodoxen Stoikern gibt es eine einzige Ursache nur, die Wirkursache (epist. 65.4). Aus der „Ursachenlehre“ ergibt sich der Hinweis auf Aristoteles.

Aristoteles unterscheidet nämlich nach Seneca drei Ursachen:

1. „Materia ipsa sine qua nihil potest effici“; auf unser Plastik-Beispiel angewandt liesse sich sagen: „Aes prima ... causa est“ — gäbe es nämlich die Bronze nicht, wie hätte die Statue geschaffen werden können? (epist. 65.4f.)

2. „Opifex“; für unser Beispiel gilt: „Non potuisset enim aes illud in habitum statuae figurari nisi accessissent peritae manus“ (epist. 65.4f.).

3. „Forma quae unicuique operi inponitur tamquam statuae: nam hanc Aristoteles idos vocat“ — eine Plastik könnte nämlich nicht etwa „Speerträger“ (nach berühmter Statue des Polyklet) genannt werden, wenn sie nicht die entsprechende Gestalt hätte (epist. 65.4f.).

4. Offenbar gibt es nun doch noch eine vierte Ursache: „Faciendi propositum“; bei unserem Künstler kommen etwa in Frage: Geldnot, Ehrgeiz, Religiosität (epist. 65.5f.). Als Kriterium für „Ursache“ gilt dabei, dass das Kunstwerk „Quo remoto factum non esset“ — bei Fehlen derselben nicht zustande gekommen wäre (epist. 65.6). Diese Ursacheneinteilung lenkt den Blick auf Platon.

Platon kenne diese vier Ursachen des Aristoteles, füge als fünfte aber das Urbild hinzu: er selbst nenne es „idea“, jenes, auf das blickend der Künstler sein Werk schaffe. Es spielt dabei keine Rolle, ob dieses Urbild in Aussenwelt oder Innenwelt des Künstlers vorkomme. Erfüllt von derartigen Urbildern ist Gott, und diese „Ideen“, wie Platon sie nennt, sind „immortales, inmutabiles, infatigabiles“. Nach Platon gäbe es demnach also fünf Ursachen: *id ex quo*, *id a quo*, *id in quo*, *id ad quod*, *id propter quod*. Wie aus den drei Ursachen des Aristoteles plötzlich vier geworden sind, so werden jetzt aus den fünf des Platon sechs: hinzu kommt das „*id quod ex his est*“ (epist. 65.8). Für unser Beispiel gilt dabei:

Das „aus-was“ ist die Bronze, auf das Weltall bezogen: die Materie.

Das „durch-was“ ist der Künstler, im Weltall: Gott.

Das „in-was“ ist die Gestalt, im All: Beschaffenheit und Ordnung.

Das „nach-was“ ist das Urbild, im All das, wonach Gott erschuf.

Das „für-was“ ist der Zweck; im All Gottes (unergründliches) „darum“.⁷

Es lässt sich kaum behaupten, dass die beiden Beispiele für „Zweck“ und „Urbild“ auf der Ebene des Alls sehr aussagekräftig sind: interessant scheint uns, dass bei der neuerlichen Aufzählung der Ursachen die „Idee“ nun an vierter Stelle aufgeführt wird: ein institutionalisierter „Ursachenkatalog“, in welchem jede Ursache ihren logisch begründbaren Platz inne gehabt hätte, scheint also kaum bestanden zu haben. Auch wird die Idee nicht an hervorragender Stelle erwähnt, obwohl doch in epist. 58.18 gesagt wird, sie sei „Platons eigentliches Rustzeug“.... Offenbar gibt es auch für Gott Urbilder, und dies dürfte auf logischer Ebene Schwierigkeiten bereiten, wenn nämlich zugleich die Ewigkeit (oder Allmacht) Gottes behauptet werden soll, wie auch die der Urbilder. In epist. 65.10 wird als Zweck Gottes dessen Güte (bonitas) aufgeführt — damit ist wenigstens der Zweck kein potentiell externer Faktor. Lucilius soll nun selbst über die Qualität solcher Ursachenkataloge entscheiden.

Im Gegensatz zu Brief 58 folgt nun aber hier ein kritischer Kommentar zu den von der stoischen Lehre abweichenden Aussagen (65.11ff.): Die von Platon/Aristoteles gesetzte Menge von Ursachen sei entweder zu knapp oder zu weit bemessen, ebenso könnten auch Raum und Zeit als Ursachen angegeben werden, wie auch etwa die Bewegung. Da die Materie aber einfach sei, müsse auch die Ursache eine einfache sein. (Die chronologisch nicht richtige Darstellung der Lehren der Stoiker, des Aristoteles und des Platon in dieser Reihenfolge dürfte

⁷ Wir sind hier mit der Rosenbach'schen Uebersetzung nicht einverstanden: Rosenbach gibt „*Exemplar, scilicet ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit: propositum, propter quod fecit*“ (a.a.O., 542); die unglückliche Interpunktion gibt dann deutsch: „das Urbild natürlich, wonach der Gott diese Grösse des schönsten Werkes geschaffen hat: der Zweck, weswegen er sie geschaffen hat“ (543). Damit viele aber der fünfte Punkt Platons dahin; aus der parallelen Satzstellung schliessen wir, dass sinnvollerweise ein Semikolon statt des Doppelpunktes zu lesen wäre; so kommen wir den auch auf fünf Ursachen.

nach dem Gesichtspunkt der „Einfachheit“ geordnet worden sein, wobei sich die Priorität der Stoa vor Aristoteles und die des letzteren vor Platon ergäbe). Und hier kommt nun eine theologisch-kosmologische Dimension hinzu: die erste einzige Ursache ist Gott als die wirkende Vernunft, die übrigen Ursachen sind nur Teilursachen und lassen sich auf diese eine zurückführen — die Affinität zu einer neuplatonischen Ursachenlehre ist nicht besonders zu erwähnen. Es liessen sich beliebig viele Ursachen erfinden, wie etwa „Zwecke“ und „Gestalten“ (epist. 65.12ff.) — Lucilius soll selbst sein Urteil abgeben, ob er solche Ueberlegungen für sinnvoll halte, oder ob er lieber darauf verzichte, mehr davon zu hören.

Ist damit die Auseinandersetzung mit Platon abgeschlossen? Keineswegs: Im Rahmen einer Affekt-Minimierungslehre, die im Folgenden etwas entwickelt wird, kommt Seneca ausdrücklich auf Ueberlegungen des gehabten Typs zurück. Was ist Kriterium dafür, ob man sich für etwas interessieren soll? Welchen Sinn haben Darlegungen, deren Lektüre nicht zur Meeresstille der Seele führen? „*Quid te delectat... tempus inter ista conterere quae tibi nullum affectum eripiunt, nullam cupiditatem abiquant*“ — und hat es seinen Sinn, wenn man versucht, die Welt zu analysieren, solange man seine eigenen Triebe und Wünsche, sein Selbst noch nicht kennt? — Und doch haben derartige Tätigkeiten ihren Sinn, ist doch der Körper der Seele „*pondus ac poena*“, und durch ebensolche Erwägungen, wenn nämlich Philosophie hinzukommt, wird der Blick ins Weite gerichtet und die Seele etwas von ihrer harten Last bereit: „... *Illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit. Haec libertas eius est, haec evagatio*“ (epist. 65.16)⁸. Wie der Künstler bisweilen den Blick von der Vorlage in die Ferne richten muss, so soll der Weise seine Gedanken auf Höheres richten (epist. 65.16f.). Und soll etwa der Mensch nicht jene Fragen stellen dürfen, die den Menschen seit jeher beschäftigt haben, und die uns auch heute noch beschäftigen? —

„... *Quae sint initia universorum? ... Quis sit artifex mundi? ... Qua ratione tanta magnitudo in legem et ordinem veverit? ... Quis spersa collegerit?*“ Es ist geradezu unmenschlich, jemandem das Denken zu verbieten: „*Vetas me caelo interesse? — id est iubes me vivere capite demisso*...“ (epist. 65.19f.).

Der Brief kehrt zum Ausgangspunkt, der stoischen Einteilung in Materie und Beweger zurück. Von der ethischen Betrachtung aus, dass im Menschen die Vernunft den Körper zu bewegen und steuern habe, wird der Blick auf den Makrokosmos gewandt: und da tue der Gott

⁸ Wiedertum scheint uns eine Uebersetzung Rosenbachs nicht befriedigend: Rosenbach übersetzt mit „... wenn nicht hinzukommt die Philosophie, sie aufzuatmen vom Schauspiel der Natur heisst und vom Irdischen zum Himmlischen entlässt (a.a.O., 547). Berücksichtigt man indes, in welchem Sinn „natura“ bei den Stoikern gemeinhin gebraucht wird, so ist eine solche Uebersetzung nicht sinnvoll. Wie schlagen vor, mit „... wenn nicht die Philosophie hinzukommt, die ihn (den Geist) durch die Schau (die Gesamtschau, evtl. die „Meditation“) der Natur aufatmen lässt etc.“ wiederzugeben.

mit der Materie dasselbe, was auch der Mensch zu tun habe, und weil das Modell auf kosmo-theologischer Ebene so gut spielt, soll es auch als Grundmodell menschlicher Glück-Erzielung gelten. Ueberwindung der Todesfurcht ist dabei nur eines der wichtigeren Postulate: ist doch der Tod, ganz platonisch aufgefasst, Ende oder Uebergang. Beide aber sind kein Unglück, wird man doch nirgends so beengt existieren wie hier.

2.2. Senecas Darstellung der Ideenlehre, kurzgefasst

2.2.1. Die ontologisch-ethische Ausrichtung von Brief 58

Ausgangspunkt ist eine Sprachbetrachtung: Schwierigkeiten ergeben sich mit dem Begriff *τὸν* (quod est), dieser wird von Platon in sechs Weisen ausgesagt. Nach einer Untersuchung des genus-species-Problems kann diese Sechsteilung dargelegt werden; es kommen folgende Seinsweisen in Frage:

1. das denkbare Seiende
2. das vorzugsweise Seiende
3. das eigentlich Seiende: die Ideen
4. Gestalt
5. das gemeinhin Seiende
6. das gleichsam seiende.

Die Ideen werden nicht an vorzüglicher Stelle aufgeführt, wenn sie auch von Seneca als Platons „eigentliches Werkzeug“ bezeichnet werden. Bei der Frage, was einem Stoiker die platonische Seinsordnung zu bieten habe, wird dann auf die Ideen als zentrale Punkte platonischer Lehre zurückgegriffen: „*Quamodo meliorem me facere ideae platonicae possunt*“ — und die Antwort auf diese kategoriell falsche Frage (denn es wird von der Ontologie auf die Ethik abgedreht) ist eine ebensolchen Typs (es wird von der Ethik wieder auf die Ontologie zurückgegriffen, was im stoischen Monismus allerdings wohl legitim gewesen ist): „... *Omnia ista quae sensibus serviunt quae nos accedunt et irritant, negat Plato ex his esse quae vere sint*“ — für Seneca ist die wichtigste Frage offenbar nicht die nach der Wahrheit oder Wirklichkeit eines Weltbilds, sondern die nach den Konsequenzen und ethischen Implikationen. (Tatsächlich kann ja ein Weltbild stets falsifiziert werden, eine ethische Maxime kann höchstens aufgegeben aber niemals falsifiziert werden, was ihr grössere Valenz und Permanenz verschafft). Wenn gleich Platon ontologisch gesehen bestimmt kein Stoiker ist, ja, wenn seine Seinskonzeption — die idealistische — der stoischen materialistisch-mechanistischen eigentlich widerspricht, so ist doch die ethische Konsequenz der platonischen Lehre die „richtige“, führt sie doch zu Weltentsagung und Vernunft-Dominanz, und, ganz empirisch am Beispiel Platons: zu hohem Alter. Nochmals: es kommt Seneca offenbar primär nicht auf Wahrheit einer These im Sinne einer Ueberprüfbarkeit oder logischen Konsistenz an, „Richtigkeit“ einer metaphysischen These lässt sich primär allein an ihren ethischen Konsequenzen ablesen: sie scheint zugleich das Sinnkriterium zu sein. Negativ liess sich verein-

facht fragen: was nützt mir eine Wahrheit, die mich nicht glücklich macht?

Ganz kurz wird im erwähnten Brief auch auf eine theologische Dimension der Ideenlehre rekurriert: Gott hält sich unter den Ideen auf und sorgt sich um sie: „*Miremur in sublimi volitantes rerum omnium formas deumque inter illa versantem et hoc providentem quemadmodum quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat amorte ac ratione vitium corporis vincat*“.

2.2.2. Eine materialistische Kritik an der „Ideenlehre“ im Brief 65 Auch in diesem Brief ist die Frage nach dem Seienden der Ausgangspunkt. Zu Worte kommen die Stoiker, Aristoteles und Platon (ohne Hinweis darauf, dass die platonische Konzeption schon in Brief 58 diskutiert worden ist). Die Stoiker halten dafür, dass sich alle Seinsphänomene durch Ursachen und Materie erklären liessen, wobei die Wirkursache die einzig relevante Ursache sei. Aristoteles gibt drei (vier) Ursachen: Materie, Ausführender, Gestalt, Zweck. Platon erhöht schliesslich auf fünf (sechs), hinzu kommen Idee und „*id quod ex his est*“ — die Idee wird wiederum nicht an besonderer Stelle erwähnt, bei einer neuerlichen Aufzählung der platonischen Ursachen verschiebt sich ihr Platz von fünfter zu vierter Stelle: dies haben wir als Andeutung dafür genommen, dass ihre besondere Bedeutung im Rahmen des Platonismus nicht hervorgehoben werden sollte.

Ausdrücklich werden aristotelische und platonische Position diesmal kritisiert: die beiden Anschauungen sagten entweder zu viel oder zu wenig, aber kaum das Richtige. Nach Seneca verhält sich der Fall simpel: wie die Materie einfach ist, so muss auch die Ursache einfach sein erste, einzige Ursache aber ist die Vernunft, Gott, und alle andern Ursachen lassen sich auf diese zurückführen. Hätte die aristotelische Konzeption vielleicht als Alternative zur platonischen aufgefasst werden können, so wird diese Hoffnung hier aufgegeben. Wie schon in Brief 58 kommt auch hier die „Archäologie“/Kausallehre nach ontologischen Erwägungen zur Kosmo-Theologie und schliesslich zur Ethik: richtiges Verhalten erwächst aus der Imitation des Kosmos, des Alls und Gottes durch den Menschen als Mikrokosmos, bestehend aus Geist und Körper.

2.3. Eine stoische Umdeutung der platonischen „Ideenlehre“?

Vieles hat bislang darauf hingedeutet, dass Seneca die platonische „Ideenlehre“ nicht so recht verstanden hat, oder sie nicht so verstehen konnte wie wir, weil ihm ganz einfach Infrastruktur oder die rechte Intuition in die Problemstellung fehlten: die kosmo-theologische Ausdeutung, die primär ethische Motivation für eine Lektüre der „Ideenlehre“ etc.. Wäre es richtig, Seneca der Befangenheit im stoischen System zu bezichtigen, versucht Seneca — wider besseres Wissen oder Wollen — eine stoische Umdeutung der „Ideenlehre“? Wollen wir diese Frage sinnvoll beantworten, müssen wir uns klar darüber werden, welches denn der stoische Ansatz zu Ontologie und Erkenntnislehre wäre.

Präsentiert sich die stoische Lehre bisweilen bei verschiedenen Häu-
ptern der Schule etwas heterogen, so ist doch festzustellen, dass alle Stoi-
ker sich darin einig waren, dass der fundamentale Auftrag an jeden
Menschen der der Unterordnung unter das Gesetz der Natur war. Die
ursprünglichen drei Säulen stoischer Untersuchung: Physik, Logik, Ethik
(dabei wurde die Physik bisweilen mit einem Obstbaum, die Logik mit
dem schützenden Zaun und die Ethik mit der süßen Frucht verglichen)
reduzierten sich in römischer Zeit auf die eine der Ethik (cf. Gräser in
Höffe (Ed.) 1981, 116, oder Hallie in Edwards (Ed.) 1968, 19—22). Die
stoische „Physik“ entspricht kategoriell etwa der platonischen Ontologie.
Auf Heraklits Konzeption von Logos und Pneuma zurückgehend
wird Gott als schöpferische Kraft und formativer Geist verstanden. Wel-
cher Gott aber ist gemeint? — synonym gelten die Namen: Gott, Zeus,
schöpferisches Feuer, Aether, das Wort, Logos, Weltgrund, Weltseele,
Naturgesetz, Vorsehung, Schicksal, Ordnung (cf. Hallie a.a.O., 21)⁹.

In der stoisch monistischen Weltkonzeption besteht kein qualitativer
Unterschied zwischen Gott und dem Rest des Universums. Die Existenz
Gottes gilt als erwiesen, Beweis ist etwa der allgemeine Konsensus, der
allgemeine Glaube an Gott oder die Ueberlegung, dass das Vorhanden-
sein von Vernunftübersteigendem einen übermenschliche Schöpfer vor-
aussetze (Chrysipp). Aufgrund der nominalistisch-kozeptualistischen Er-
kenntnisfassung lehnt die Stoa die platonische „Ideenlehre“ ab: sie
hält dafür, real existiere nur das konkret Einzelne, die einzelnen Gegen-
stände der Aussenwelt werden qua Sinneswahrnehmung als „Vorstellun-
gen“ zwar der Seele eingepägt: durch Belohnung und Bestrafung wer-
den diese Vorstellungen zu Begriffen mit Allgemeinscharakter; diese
„Universalien“ existieren aber nur im Geiste, ausserseelisch real ist nur
das konkrete Einzelding. Diese Begriffe seien von den Alten (nach SVF
I, 65) „Ideen“ genannt worden, ihre metaphysische Valenz wird von or-
thodoxen Stoikern allerdings abgelehnt, sie gelten als in der Wirklich-
keit nicht real vorhanden (cf. Ritter/Gründer Eds.) 1976, IV, 60f.).
Eine materialistische Ideenkonzeption findet sich nach Ritter/Grün-
der in den stoischen Auffassungen der rationes seminales *λογοι σπερματικοι*
diese „Vernunftkeime“ sind Grund für die vernünftige Vielgestaltigkeit
der Welt und ihre Entwicklung: in ihnen vermittelt sich die Urvernunft
an die Materie. Die Gottheit umfasst in sich diese monadische Vernunft-
keime, nach denen mit schicksalshafter Notwendigkeit alles Geschehen
seinen Lauf nimmt (a.a.O., 60f.).

⁹ Aufschlussreich ist hier der Zeushymnus des Kleantes (in Wieland
(Ed.) 1978, 293f.).

„Höchster allmächtiger Gott, den viele Namen benennen,
Zeus, du Herr der Natur, der das All du nach dem Gesetz lenkst,

...
eine Vernunft herrscht ewig, fasst alles harmonisch zusammen.

...
Folgt sie ihm (sc. Gott) in Vernunft, dann hätten sie seliges Leben
Nimm auch das Dunkel der Torheit, o Vater, von unsern Seelen.

In der stoischen Konzeption der Eine-Welt-Lehre hängt die Ethik notwendigerweise mit der Metaphysik zusammen: „... le principe des idées morales et politique, la source de la justice et du bonheur sont tirés de la nature universelle, du système de gouvernement et d'économie du monde“ (Chaignet 1966, 16). Seneca unterscheidet für sich drei Arten der Philosophie: „moralis“, „naturalis“, „rationalis“ (sc. philosophia) (epist. 89.9f.) — wobei der Name der Moralphilosophie nicht zufällig an erster Stelle steht: in *De ira* (2.36.1) wird dann auch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Physik so gleichsam die Rolle einer „ancilla ethicae“ zukomme, die Logik wird schon gar nicht erwähnt.

Seneca teilt die stoische Gottesvorstellung, wie aus *quaest. nat.* klar hervorgeht: „... *Eundem quem nos iovem intellegunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne convenit.* (2) *Vis illum fatum vocare non errabis; hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum naturam... mundum vocare, non falleris: ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua...*“ (a.a.O., 45.1ff.). Hatte man vielleicht durch die Lektüre der beiden Briefe 58 und 65 noch den Verdacht einer Zwei-Welten-Theorie, oder doch den Eindruck eines Unterschieds zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, so müssten diese nun zerstreut und aufgehoben sein.

Versucht Seneca also eine stoische Umdeutung der „Ideenlehre“? Dies scheint uns nicht der Fall. Vielmehr entnimmt Seneca mit seiner enzyklopädischen Bildung der „Ideenlehre“ und dem Leben Platons dasjenige, das auf seine eigenen Lieblingstheorien (das Sichtbare ist nicht das Wesentliche, Ganze; Primat der Ethik; Leben im Einklang mit sich selbst und dem Kosmos; Leben als Glücks- und nicht als Erkenntnisstreben) zu verweisen scheint. Er bewegt sich dabei vorwiegend in den klassischen Bahnen des Stoizismus, übersteigt diese, wenn wir das richtig verstanden haben, in seiner Vorstellung von Gott und vernachlässigt sie etwas, wo es um „Physik“ und Erkenntnis geht, die ihn nicht zu interessieren scheinen, sind sie doch nicht von entscheidender Bedeutung dafür, ob einer gut lebt.

Seneca „liest“ als römischer Stoiker, und betont das Ethische, und er „liest“ als Stoiker überhaupt, und kritisiert die üppigen Ontologien der Griechen: Wahrheit und Wirklichkeit sind doch einfach! „Idee“ mag eine nützliche Metapher für das sein, was Seneca schon immer vertreten hat. Trotzdem hat Senecas Position nichts mit Obskurantismus oder Ignorantismus zu tun: er „überliest“ nicht und deutet nicht um; er setzt andere Prioritäten. Innerhalb der Stoa zeigt sich damit, was wohl für jedes philosophische System gilt: es beginnt (auch chronologisch) mit der Ontologie, aus existenzieller Betroffenheit, gelangt über Erkenntnistheorie zur Ethik, und müsste dann im Formalismus enden, in fortwährend weiterer Entfernung vom ursprünglich Gemeinten.

3. Conclusio und Ausblick auf das Mittelalter

Bei unserer vielleicht etwas weitläufigen und langatmigen Ausführung sind wir von einer Darstellung der „Ideenlehre“ Platons ausgegangen, wobei wir versucht hatten, auf die Fragestellungen ein-

zugehen, die zu einer Ideendiskussion überhaupt erst geführt haben. Folgende Problemkreise erwiesen sich nach unsern Untersuchungen als wichtig:

1. die ontologische Frage nach dem Seienden: was ist das Seiende?
2. die erkenntnistheoretische Frage: was tun wir, wenn wir erkennen, was können wir erkennen?
3. eine logisch-methodische Notwendigkeit.
4. die ethische Frage: was soll ich tun?
5. anthropologisch-psychologische Probleme vom Typ: was ist der Mensch, was ist die Seele/Bewusstsein und welches sind ihre Inhalte?

Einführende Bemerkungen zur Person Senecas haben uns gezeigt, dass wir es mit einem grundsätzlichen Stoiker zu tun haben, der allerdings von weitreichenden Interessen und Aktivitäten ist. Seine Betätigung im Rahmen der Philosophie konzentriert sich auf Fragen der Ethik und Naturphilosophie, mithin auf die Probleme:

1. die Menschen zur Tugend führen,
2. Wissen um die Natur und den eigenen Platz im Gefüge der Welt,
3. Leben im Einklang mit Gottes Wille (als dem Gesetz der Natur),
4. Konzentration auf das Wesentliche.

Seneca bringt in den späten Briefen an Lucilius den Personen von Sokrates und Platon grosse Achtung entgegen, hat doch ersterer von allem durch sein mannhaftes Leben und Sterben Vorbildscharakter für alle Nachgeborenen und speziell für Stoiker.

Unsere Lektüren der Briefe 58 und 65 an Lucilius zeigten, dass zwar auch Seneca von der primär *ontologischen* Ausrichtung ausgeht, einer Betrachtung des „quod est“ τὸ ὄν nämlich, dass aber der ontologische Charakter der platonischen Lehre, und besonders der „Ideenlehre“ — werden die Ideen auch „Platons eigentliches Rüstzeug“ genannt — nicht so recht zur Sprache kommt, da sich Seneca mehr an ethischen Problemen interessiert zeigt, und zwar in beiden besprochenen Briefen. Ueberhaupt wird von der ontologischen Frage, die für Seneca nach Brief 65 ohnehin offenbar unproblematisch und im stoischen Sinne aufzulösen ist: Einfachheit der Materie weist auf einen einfachen und einen Bewegungsgrund, die Wirkursache, hin — auf die *Ethik* abgelenkt. Natürlich sind diese Briefe an den Adepten Lucilius vorerst solche, die der Erbauung und Unterweisung dienen sollen, weshalb der Ethik besonderer Raum zukommen mag, doch dürften neben diesem objektgegebenen Grund auch Senecas römischer Charakter und sachliche Welt-sicht ausschlaggebend gewesen sein: offenbar hatte Seneca keine Zweifel, oder Fragen, mehr bezüglich der vernünftigen Weltordnung. Entscheidend ist, dass Platon durch seine Lehre zur Harmonie mit sich und der Natur gefunden hat — was soll man sich da noch über die zugrundeliegende Ontologie streiten, wo doch die Ergebnisse die „richtigen“ sind. Tatsächlich müsste ja noch immer geklärt werden, ob dem Denken oder dem Handeln Priorität zukomme, und ob wir nicht vielleicht nur deshalb in einer bestimmten Weise denken, weil wir nur so und nicht anders handeln können...

Neben der ethischen Bedeutung kommt den Ideen nach Senecas Ansicht auch eine *aesthetisch-rekreative* zu: die Ideenbetrachtung ist eine jener philosophischen Methoden, den Blick vom Sinnenfälligen auf das Unendliche und Wesentliche zu richten, wie ja auch etwa der Künstler bisweilen den Blick von der Vorlage ins Weite gleiten lassen muss, um danach besser sehen zu können. Solche Kontemplationen führen die Seele aus bzw. über den Körper hinaus, und zur *Erkenntnis* des Wesentlichen aus der Abstraktion vom sinnlich Wahrnehmbaren, unmittelbar Vorliegenden. Durch die Betrachtung des Makrokosmos wird der Blick für den Mikrokosmos, den Menschen in seiner Lebenswelt, geschärft, und diese *Kosmologie*, die auf Makro-Ebene mit einer Onto-Theologie zusammenfällt, zeigt sich auf Mikro-Ebene als eine *anthropologisch-psychologische* These: was Gott und die Ideen dem All bedeuten, das bedeutet die Geistseele im Menschen dem Körper.

Wir hatten oben versucht, eine Rangfolge der platonischen Begründungen einer Ideen-Betrachtung zu entwerfen, wobei sich eine Priorität der ontologisch-erkenntnistheoretischen Fragen vor logischen, ethischen und anthropologisch-psychologischen gezeigt hatte. Versucht man nun eine ähnliche Hierarchie für die Konzeption des Seneca aufzustellen, wird man auf Schwierigkeiten stossen: die Schwierigkeiten einer monistischen Auffassung nämlich, in der sich Ethik und Kosmologie nicht wesentlich trennen lassen. Seneca legt grössten Nachdruck auf die *Ethik*, weshalb ihr wohl erster Rang zukäme, doch ist deren Bedingung der Möglichkeit eine *Onto-Kosmologie*, deren Imitation im menschlichen Bereich sie ja darstellt, durch deren Betrachtung sie sich konstituiert, weshalb auch das *Aesthetische* zu betonen ist. Neben dieser Trias bestehen dann noch weniger wichtige Gebiete, der *logisch-methodische* Ansatz findet sich vielleicht in der Aussage, die Idee sei „Platons eigentliches Werkzeug“ gewesen, angedeutet, die Mikro-Kosmologie ist zugleich eine *Anthropo-Psychologie*, wobei aber zu bemerken ist, dass die Kategorien zwar jeweils bei beiden Autoren vorkommen, indes ihr Inhalt und damit ihre Valenz kaum vergleichbar sind. Zusammenfassend lässt sich damit sagen, dass Seneca den Platon weder formal noch inhaltlich so interpretiert hat, wie wir es in heutigem Verständnis als „richtig“ auffassen würden. Gerade unser kurzer Ausblick auf die mittelalterliche Rezeption Senecas wird aber zeigen, dass der „metaphysische“ Seneca neben dem von uns gezeichneten „ethischen“ Seneca durchaus existierte, und gerade in der Ueberlieferung der besprochenen „platonischen“ Briefe.

Von den Faktoren, die mitgeholfen haben, dass die Werke Senecas auch nach dem Zerfall des weströmischen Reiches in unsern Gegenden weiterdiskutiert worden sind, dürften sicher zwei sehr wichtige die Legende von Senecas Konversion zum Christentum und die hartnäckige Meinung, Seneca habe mit Paulus einen Briefkontakt gepflegt, sein (Reynolds 1965, 81). Die christliche Interpretation Senecas stützte sich dabei etwa auf eine Stelle bei Tertullian, der von Seneca als „Seneca noster“ spricht (de anima 20,1) oder bei Lactantius (Inst. 5,9,19), während der Briefwechsel in den „de vi-

ris illustribus“ des Hieronymus (de vir. ill. xii) angesprochen wird; andere Quelle ist etwa Augustinus' *Epistula* 153.14 (nach Reynolds 1965, 83ff. und Nothdurft 1963, 35ff.) — der Selbstmord Senecas indes fand nicht nur Zustimmung, und seine Interpretation als „letzter Akt von heidnischer voluptas“ mochte manchen gläubigen Leser von einer Lektüre des Seneca abgehalten haben (nach Nothdurft 1963, 39f.) — so findet die eigentliche Blüte der Seneca-Rezeption erst im 12. Jahrhundert statt. Als frühe Rezipienten wären etwa Martin von Braga, der Seneca-Kritiker Honorius Scholasticus, Pseudo-Linus, Freculphus und Otloh von St. Emmeran zu nennen (cf. Reynolds 1965, 85f.).

Die eigentliche Seneca-Rezeption fand dann im 12. Jahrhundert durch die Verdienste vor allem auch der Benediktiner, Cistercienser und Prämonstratenser statt: von den bekannten und weniger bekannten Autoren wären etwa zu erwähnen: Gauthier de St. Victor, Berengar von Tours, Rupert von Deutz, William of Malmesbury, Guillaume de St. Thierry, Bernhard von Clairvaux, ... Otto von Freising, Wibald von Corvey, Guillaume de St. Denis, Johannes von Salisbury, Alain de Lille, Petrus von Blois, Giraldus Cambrensis, Abaelard... (cf. Reynolds 1965, 104—122). Wie schon beschrieben wird Seneca ob seiner Ethik und Naturphilosophie, daneben aber auch ob seiner Metaphysik hoch geschätzt — Abaelard attestiert ihm, in seiner Regeisterung über das asketische Philosophieren des Seneca, den Rang des „grössten Philosophen der Antike“ (Nothdurft 1963, 47). Senecas Bedeutung ergibt sich aus seiner Betonung des Wissens um das Sterbenmüssen, sind wir doch mitten im Leben vom Tod umgeben, und der daraus resultierenden Mahnung, doch ein sittlich gutes Leben zu führen, die Zeit zu nutzen und das zugeschriebene Mass nicht zu vertun (a.a.O., 77), dann aus seiner Antizipation christlicher Tugenden wie „prudentia“ (a.a.O., 83f.), Mannhaftigkeit (a.a.O., 84f.), Mässigung (a.a.O., 86), der Bekämpfung des Lasters (87f.) und der Begehrlichkeit (89f.). Gewisse seiner Schriften dienten dem Mittelalter als Lehrbücher der Naturwissenschaft (a.a.O., 161). Für die Metaphysik sind die oben besprochenen „platonischen“ Briefe von grosser Bedeutung (a.a.O., 182ff.). Für das ausgehende Mittelalter des 13. und 14. Jahrhunderts fehlen noch einschlägige Publikationen.

Es wäre auch ganz falsch, meinte man, die Rezeption stoischen Gedankenguts im allgemeinen und Senecas im Besonderen finde mit dem Mittelalter ihr Ende. Die Publikation Spanneuts (1973) zeigt uns vielmehr eine „Permanence du Stoicisme“ bis auf den heutigen Tag, wobei vor allem die ethischen Gebote des Mittelalters etc. auch bei Leuten auf Interesse stiessen, bei denen man kaum Kenntnisse der ontologischen Gründe stoischer Lehre vermuten würde. Dabei hat das Christentum bestimmt viel zu einer Verbreitung eines implizierten „eschatologischen Stoizismus“ beigetragen, doch werden auch neu-heidnische

Bewegungen kaum um ihn herumkommen, falls sie sich ernstlich um eine Glückslehre bemühen. Eine besondere Vorliebe für Seneca habe sich in Spanien entwickelt, sei doch Seneca „pas un Espagnol, fils de l'Espagne par hasard: il est Espagnol par essence...“ (nach Spanneut 1973, 383f.), und so könne in der spanischen Literatur geradezu von einem „senequismo“ gesprochen werden (nach Menéndez Pidal, cf. Scarpato 1970², 39).

In der Tat dürfte auch unserer Zeit etwas mehr Seneca-Lektüre kaum schaden: man wird nicht nur mit Roger Bacon die „freudebereitende innere Schönheit der Lehren“ (nach Nöthdurft 1963, 21) entdecken, es wäre vielmehr wohl auch möglich, dass sich bei der Lesung Ruhe finden liesse, und, wenn unser Blick auch kaum für das „Wesentliche“ geschärft würde, weil wir daran kaum mehr glauben wollen oder können, etwas Abstand und Hoffnung. Unsere Wahrheiten lassen wohl empirisch nachweisen und begründe — was aber sind uns Wahrheiten, die uns nicht erbauen (Kierkegaard)?

LITERATURVERZEICHNIS

Primärliteratur

1. Prechac/Noblot (Eds.) 1971², *Sénèque. Lettres à Lucilius*, Paris (Belles Lettres).
 2. Rosenbach (Ed.), 1980, *Seneca, Ad Lucilium epistulae morales*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
 3. Gadamer (Ed.), 1978, *Plato. Texte zur Ideenlehre*, Frankfurt/M. (Klostermann).
- * Die übrigen, meist nur einmal erwähnten, Texte wie *De ira* und *Quaestiones naturales* werden nicht besonders aufgeführt, die Zitate folgen den offiziellen Zählweisen.

Sekundärliteratur

4. Bubner (Ed.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, d. vol. davon Wieland (Ed.), Antike 1978 Stuttgart (Reclam).
5. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas „Epistulae morales“*, Hildesheim (Olms) 1967.
6. Chaignet (1966), *La Psychologie des Grecs*. Bruxelles (Culture et Civilisation).
7. Edwards (Ed.), 1967—72, *The Encyclopedia of Philosophy*. London/New York (McMillan) davon: Hallie, art. *Stoicism* Vol. 7/8, p. 10—22. Wright, art. *Seneca*, Vol. 5/6, p. 406f.
8. Grimal, P., 1978, *Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes*. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft).
9. Hegel, G. F. W., 1979, *Vorlesungen über Platon*, Frankfurt/M. (Ullstein).
10. Hoeffe, O., 1981, *Klassiker der Philosophie*, II Vol. München (Beck) davon: Graeser, A., art. „Stoa“, Vol. I, p. 116—136.
11. Martin, G., 1973, *Platons Ideenlehre*. Berlin/New York (de Gruyter).
12. Matthews, G., 1972, *Plato's Epistemology and Related Philosophical Problems*. New York (Humanities).
13. Motto, A. L., 1970, *Guide to the thought of L. A. Seneca*, Amsterdam.

14. Nothdurft, K. D., 1963, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des 12. Jahrhunderts*. Leiden/Köln (Brill).
15. Pohlenz, M., 1970⁴, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen (Vandenhoeck & Rupprecht).
16. Reynolds, L. D., 1965, *Medieval Tradition of Seneca's Letters*. Oxford (University Press).
17. Ritter/Gründer (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* davon: ds. art. „Idee“, Vol. IV, p. 56—134, 1976 Basel/Stuttgart (Schwabe).
18. Scarpato, G., 1970², *La Lettera 65 di Seneca*. Brescia (Paideia).
19. Spanneut, M., 1973, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*. Gembloux (Duculot).

CE QUE LA SOMME PHILOSOPHIQUE DE LUKACS APPORTE DE RADICALEMENT NOUVEAU: LE TEXTE DE L'ONTOLOGIE ET SES USAGES POSSIBLES

SÁNDOR KARIKÓ

(Szeged)

Il faudrait éviter que, le centenaire passé, notre sensibilité à l'oeuvre de Lukacs se réduise à un „pensum“ obligatoire. Durant les trois ou quatre dernières années, les mémoires et les études consacrés à Lukacs se sont multipliés, aussi est-ce une entreprise non sans risque que de présenter une étude de plus dans ce domaine. Nous nous y hasarderons tout de même. En effet, nous avons l'impression que nous sommes encore très loin d'un travail de synthèse convaincant et par là rassurant de cette grande oeuvre. De plus, nous prenons le risque d'affirmer que jusqu'à présent, personne n'a encore réussi à faire face *serieusement* (ce qui signifie ici „conformément à son importance réelle“) à un ouvrage monumental de Lukacs comme *l'Ontologie* qui n'occupe pas dans la vie philosophique la place qui lui convient.

C'est justement cet ouvrage que notre étude vise à traiter. Il nous semble que l'examen de cette oeuvre gardera son actualité pendant longtemps. Plus précisément, nous ne pouvons ni ne souhaitons faire autre chose que d'attirer l'attention sur l'importance et sur l'actualité de *l'Ontologie*. Ce n'est pas la profondeur ni l'exhaustivité des analyses de spécialistes qui caractériseront cette analyse, nous désirons seulement mettre en lumière quelques aspects qui peuvent intéresser une large audience. Nous nous poserons la question suivante: pourquoi l'étude de *l'Ontologie* est-elle une entreprise passionnante et pourquoi est-il souhaitable et utile d'en connaître et d'en intérioriser les leçons finales pour tous ceux qui s'efforcent de mener „la lutte contre les conflits sociaux jusqu'au bout“.

D'une manière générale, les différents commentateurs de Lukacs perçoivent *l'Ontologie* comme une tentative non-achevée, fragmentaire, contradictoire, restée à l'état de brouillon et, en même temps, comme un *splendide produit de l'esprit* véhiculant un message original et manifestant une sensibilité étonnante. Autrement dit, une oeuvre qui, avec toutes ses imperfections, est capable de véhiculer des pensées modernes et fécondes, ainsi qu'un message qui dépasse le cadre de la philosophie.

Ce n'est, certes, qu'une tentative, mais dont l'importance et l'influence déterminent la réflexion philosophique de toute une époque: un produit qu'on peut (et qu'on doit) discuter sous ses différents aspects mais qu'on ne peut pas passer sous silence.

Cependant, la question doit être posée: quel message fondamental peut-on „lire“, quelle leçon particulière peut-on tirer de *l'Ontologie*, quelle est l'influence que nous lui supposons devoir exercer sur l'avenir

de la philosophie et, en dépassant le cadre purement philosophique, sur celui de la culture entière? De fait, l'*Ontologie* a-t-elle exercé une certaine influence en dehors du cadre des professionnels (philosophiques); la philosophie, la science sociale (la recherche scientifique) et la politique ont-elles déjà dégagé les conséquences nécessaires du „message final“, de „l'essentiel“ de cet ouvrage?

Nous trouvons que l'*Ontologie*, comme n'importe quelle création dont l'importance dépasse son époque, ne peut pas être jugée d'une manière appropriée à partir d'une analyse de ses parties. Il est utile et raisonnable de partir du *tout*. Autrement dit, l'oeuvre ne peut être comprise précisément et ne peut être interprétée d'une manière réelle que par un examen approfondi de son effort spirituel principal, de son message fondamental; de plus ses „spirales“ elles-mêmes doivent être jugées uniquement selon cette méthode. Comme on sait, le vieux Lukacs a fait trois tentatives de rédiger ses idées concernant les problèmes de l'ontologie social et de l'ontologie en général. Il est curieux de constater que c'est sa troisième tentative, les *Prolégomènes* (Introduction) qui est la mieux élaborée et qui, contrairement à son titre — peut être considérée comme récapitulative, synthèse particulière. Dans ses *Prolégomènes*, Lukacs ne donne pas une simple reformulation de ses idées, mais une réorganisation supérieure de celles-ci, un remaniement venant „de haut“ (en bas). En même temps, il rend plus unique le message fondamental organisant le système de ses idées dans sa totalité.

D'après notre jugement, au moins trois principes, efforts et devoirs fondamentaux sont à souligner. L'un concerne le rapport entre les réflexions philosophique et scientifique, l'autre la question d'une élaboration à base marxiste de l'ontologie, et le troisième de rôle de la conscience, et d'une manière plus générale, le facteur subjectif. Par la suite, nous essayons de récapituler le plus brièvement possible les idées de Lukacs concernant ces questions.

On a reproché à Lukacs, entre autres, le fait que, tout en faisant de grands efforts en vue de l'élaboration d'une ontologie possible, il négligeait le point de vue gnoséologique, et que la construction gnoséologique est dégradée chez lui en une construction rudimentaire, en une sorte de matérialisme honteux.

Nous croyons qu'il ne serait pas raisonnable de condamner Lukacs sur ce point-là. D'autant plus qu'il serait peu convenable de séparer ontologie et gnoséologie d'une manière rigide. (Nous nous disons ici des réflexions théoriques concernant ce problème).

En effet, ce n'est pas un secret que Lukacs a été intéressé avant tout par les questions ontologiques. C'est une chose tout à fait compréhensible si l'on considère le fait relatif à l'histoire de la philosophie (à laquelle Lukacs lui-même s'est référé) selon lequel durant les siècles passés la réflexion universelle s'est trouvée sous le règne de la gnoséologie, de la logique et de la méthodologie. L'approche ontologique (onti-

que) des problèmes universels n'a pas dépassé le niveau des tentatives périphériques et les essais de construction d'une ontologie ont été quasi entièrement captifs d'un système de pensées religieuses ou d'autres types d'idéologies idéalistes. Il était donc absolument indispensable de construire une ontologie matérialiste. La raison principale n'en était pas qu'il fallait pallier les insuffisances et qu'il fallait restituer à l'ontologie ses anciens droits. Mais surtout parce que — et Lukács a saisi ce fait avec une lucidité étonnante — la deuxième moitié de XX^e siècle voit arriver à maturité les conditions sociales et économiques qui soulèvent la nécessité objective de la création d'une ontologie matérialiste. On peut dire que les changements de la vie pratique, les développements récents de la réalité sociale demandent de nouvelles réponses philosophiques et les philosophies existantes semblent avoir été incapables de répondre d'une façon satisfaisante aux défis de l'époque et que, inversement, il y ait de plus en plus d'indices qui montrent qu'une mise en oeuvre philosophique des nouveaux problèmes n'est possible que dans le cadre d'une ontologie matérialiste.

Lukács n'a pas mis l'aspect gnoséologique entre parenthèses. L'ontologie, certes, est restée un „élément prépondérant“ dans son oeuvre, mais il n'a cessé de souligner et d'examiner la question de l'interdépendance particulière de l'ontologie et de la gnoséologie. Il avait la ferme conviction que l'existence sociale est dans un rapport complexe et nécessaire avec les processus de mouvement de l'existence (l'existence naturelle, la nature inorganique). Et sans la reconnaissance de ce fait ontologique, „aucune connaissance du monde, aucune connaissance de soi ne serait possible.“¹

En outre, Lukács a souligné un problème gnoséologique proprement dit: celui du nouveau dilemme qui s'établit entre la philosophie et la science (spécialisée). En plus, il l'a non seulement souligné, mais aussi a su l'analyser à un niveau si approfondi que le résultat peut être considéré à juste titre comme un des messages fondamentaux de toute l'Ontologie.

Lukács a démontré que la philosophie et la science, pour ce qui est de leurs ambitions, prétentions, le choix de leur sujet, leurs méthodes, et l'emploi des catégories, sont des domaines différents, parfois entièrement opposés. Aussi serait-ce une entreprise insensée que de les amalgamer et de nier leur indépendance relative. Mais Lukács s'est aussi révolté — et pour cause! — contre les tendances (extrémités) opposées. D'aucuns veulent à tout prix séparer et isoler ces formes de conscience en prétendant qu'il n'existe aucun rapport entre elles. Il passent définitivement sous silence le fait que — peut-être — il peut y avoir même la possibilité d'une fécondation mutuelle. Ce qui signifie que le geste spectaculaire de l'opposition rigide est aussi enfantin que

¹ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* (De l'ontologie de l'existence sociale*, par la suite: Ontologie). Magvető Kiadó, Budapest 1976. t. III p. 9.

* Les citations sont prises dans la traduction hongroise de l'ouvrage; les références renvoient à la pagination de l'édition hongroise du texte.

l'idée banale de leur correspondance directe. Lukacs a souligné: „dans la plupart des cas, la science part des données d'expérience de l'existence et va vers la généralisation catégorielle; par contre, la philosophie (...) parcourt le chemin qui prend pour point de départ les catégories et s'attache à saisir l'existence actuelle (et la direction de son évolution).“²

De plus — suivant l'analyse de Lukacs —, la science examine un aspect, une partie de la réalité, en appliquant une méthode *homogénéisante*. En revanche, la philosophie s'efforce de saisir les „grands“ rapports en démontrant que les catégories fondamentales (telles que matière et conscience; existence sociale et conscience sociale; causalité et téléologie; nécessité et liberté) entretiennent un rapport *hétérogène*. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas ici de catégories homogènes, l'une ne peut se manifester qu'à l'intérieur de l'autre, en se basant sur l'autre.

Mais cette différence accentuée entre philosophie et science (avec tous leurs traits distinctifs) n'arrivent pas à dévaloriser le fait fondamental et essentiellement *ontologique* qu'à l'intérieur, ces deux formes de conscience sont inséparables et interdépendentes. Nous citons un exemple: l'existence sociale et la conscience sociale entretiennent „au moins“ la relation de se contrôler et de se rectifier mutuellement. Et cette interaction se manifeste de telle façon que, en fin de compte, la modification de la conscience sociale dépend du mouvement historique et irréversible de l'existence sociale.

On pourrait traiter ces rapports plus en détail, en relevant des exemples plus concrets dans l'oeuvre de Lukacs. Mais ce ne sont pas les données de l'histoire de la science et leurs analyses qui nous intéressent ici. Nous trouvons beaucoup plus passionnante la question — plus fondamentale — de savoir pourquoi Lukacs a souligné sans cesse et d'une manière quasi maniaque le rôle de l'interaction de la philosophie et de la science ainsi que l'importance de ce rôle.

Les efforts de ce philosophe n'étaient certes pas fortuits ni capricieux. C'est d'une manière fort consciente et décidée qu'il a soulevé la problématique de l'interaction de la philosophie et de la science. Mais pour nous, ce n'est pas la logique intérieure de l'examen ontologique qui se manifeste ici, mais plutôt „l'empreinte“ de l'époque, concrètement l'atmosphère, l'aura des années soixante. Qu'est-ce qui caractérise l'ambiance historique, l'aspect spirituel de cette époque?

En guise de rappel seulement: la philosophie existentialiste, bien que riche de conséquences et renommée, est en train de disparaître, l'école multicolore de Francfort se dissout, le néopositivisme ambitieux fait ses derniers soubresauts, toute une série de tentatives bourgeoises d'inoberissance s'efforcent vainement de développer un système d'idées original, cohérent et global (un exemple: la psychologie de Marcuse, de même qu'elle parcourt une carrière spectaculaire dans les années 1960, perd rapidement et définitivement sa popularité après 1968). Et en rapport avec tout cela, dans la vie des sociétés les spécialités se répandent avec une vitesse incroyable et les sciences spécialisées se contentent

² *Ontologie* t. III p. 281.

de plus en plus de fuir dans l'analyse des menus détails. L'empirique prolifère, il devient à la mode de remplacer la pensée universelle par des résultats partiels spéciaux que se veulent „exactes“, immanents“ et „purs“. Et inversement: la pensée universelle, la réflexion sur les aspects d'importance et de dimensions mondiales, la recherche des rapports universels tendent à disparaître.

L'équilibre naturel, mais — certes — délicat (toujours délicat) entre la philosophie et la science se trouve donc bouleversé. La science s'efforce de faire disparaître la philosophie qui s'éparpille et qui se plaît à étudier ses problèmes spécifiques en devenant impuissante, inefficace. Le rapport essentiellement intime de la science et de la philosophie se fige et devient étrange, superficiel. Ce processus peut être très bien illustré par l'instruction paternelle assez générale et répandue dans la pratique scolaire qui dit: „Mon fils, ton devoir est de sonder les profondeurs de la profession, et ne te soucie pas de questions philosophiques et (ou) idéologiques quelconques!“

C'est dans cette situation que la voix nouvelle de Lukacs se fait entendre. Agé, fermement convaincu, il s'est chargé d'une tâche qui n'était guère populaire. Par son *Ontologie*, il a attiré l'attention sur les „grands“ rapports, sur les problèmes de l'univers entier. Il a restitué à la philosophie ses droits, dans l'intention de la baser sur des fondements ontologiques matérialistes accentués, grâce auxquels peuvent se marquer la place et la valeur réelles de tout résultat partiel scientifique. C'est en partant de l'univers, du mouvement de l'histoire universelle qu'il devient possible de formuler un jugement réaliste sur les détails et des développements locaux — suggère l'*Ontologie*. Un examinant les problèmes particuliers, dit Lukacs, nous ne pourrions aller plus loin ni plus en profondeur que si nous rendons organique l'interaction des rapports scientifiques et ontologiques.

Certes, on pourrait dire que Lukacs a toujours été caractérisé par la sensibilité à l'universalité. Dès sa jeunesse, il a pu inclure les maîtres du roman russe dans le contexte de la littérature mondiale. Et pendant toute sa vie, la mise en valeur de l'aspect de la totalité, la disposition et la capacité de réfléchir „en termes de génération“ (pour emprunter ici l'expression frappante du poète hongrois István Bella) ne l'ont jamais quitté.

Toutefois, nous croyons que l'*Ontologie* n'est pas tout simplement le point final d'une évolution intérieure, une synthèse de l'oeuvre de Lukacs (si on peut considérer cet ouvrage comme un produit synthétisant), mais une mise en oeuvre philosophique des devoirs données par son époque. C'est l'époque elle-même qui a donné naissance à un nouveau problème, et Lukacs était le premier à relever le défi — par une tentative de synthèse ambitieuse. De ce point de vue, nous pouvons dire que l'examen de l'*Ontologie* trouve son actualité non seulement dans le fait que Lukacs nous a légué une oeuvre de qualité que nous connaissons à peine même aujourd'hui, et aussi qu'il convient d'analyser l'écrit d'un philosophe aussi illustre que lui en toutes ses profondeurs. Il s'agit plutôt du fait que cette oeuvre attire notre attention

sur un aboutissement récent et malheureusement négatif de la réalité sociale (que se présente dans la vie spirituelle des la société mais qui provoque de graves conséquences pratiques). A savoir que dans la deuxième moitié du XX^e siècle, l'harmonie qui existait entre la réflexion à long et à court terme, entre les intérêts pratiques, locaux et les intérêts universels, ainsi qu'entre les mouvements quotidiens localisés et les mouvements globaux et d'histoire universelle se trouve bouleversée. Finalement, l'*Ontologie* nous suggère que la réflexion sur les phénomènes de la société de même que la pratique sociale aboutiront à un impasse, si nous ne réalisons pas la mise en oeuvre des questions ontologiques globales, universelles de l'existence sociale; si nous ne saisissons pas les „grande“ rapports, les vérités fondamentales dégagées de l'analyse ontologique en vue de résoudre les problèmes partiels, la problématique des mouvements locaux et les devoirs quotidiens.

C'est donc l'époque qui donne la véritable actualité de l'*Ontologie*. Et cette conviction ne fait que s'affermir si nous pensons à la période qui nous sépare de la mort de Lukács. Nous nous trouvons face à une situation particulière; à savoir que — d'après nos jugements — l'*Ontologie* a plus d'actualité aujourd'hui qu'à l'époque de sa naissance. C'est vers les années 80 qu'il devient absolument évident que le monde se trouve dans une nouvelle situation, et doit relever de nouveaux défis au niveau de la politique mondiale (et dans la politique militaire) ainsi que sur le plan de l'économie mondiale (et nationale) et sur le plan de la vie intellectuelle et idéologique. Aujourd'hui, il devient absolument évident que pour mener à bien les modifications nécessaires au lieu de nous soucier de problèmes de moindre importance, nous devons concentrer notre attention sur les rapports essentiels et nous efforcer de saisir *le plus profondément possible la totalité*, les processus de mouvements et les lois de la sphère sociale.

L'ontologie-philosophie matérialiste peut jouer un rôle inestimable et irremplaçable en assumant et en réalisant un programme tel que celui-ci. Dans ce domaine, c'est l'*Ontologie* de Lukács qui fait le premier pas sérieux, c'est à nous donc de continuer en faisant face à cette tentative et en tirant les conclusions nécessaires (même au moyen de débats) de sa conception.

Lukács a donc essayé de restituer le rapport normal d'enrichissement mutuel entre philosophie et science. Et il a procédé ainsi dans une période où les résultats pratiques concrets n'ont pas favorisé la réalisation d'un tel effort. De plus, même la formulation d'un objectif comme celui-ci exigeait un grand courage intellectuel! Comme nous l'avons vu, il cherchait à résoudre ce problème en élaborant une ontologie matérialiste. L'audace de l'entreprise, la lucidité de la découverte, la disposition et la capacité autocritique contre le marxisme se manifestent dans son idée que la création d'une ontologie marxiste est impensable sans le retour *au marxisme classique*.

Le projet de retourner à Marx pouvait sembler étonnant ou incompréhensible pour certains au début des années 1970. Et aujourd'hui — à cause de la perte de terrain, de l'impuissance relative du marxisme — ce retour peut sembler absolument impopulaire dans certains milieux. La conviction de Lukács s'es d'autant plus imposante pour nous. Selon lui, l'unique tâché des marxistes de nos jours est de „ressusciter la méthode réelle, l'ontologie réelle de Marx, tout d'abord non seulement afin de rendre possible grâce à elle une analyse scientifique et historiquement authentique du chemin parcouru par l'évolution sociale depuis la mort de Marx (cette analyse étant encore presque complètement absente), mais aussi afin de saisir et de représenter l'existence elle-même — aus sens marxiste — comme un processus historique (et irréversible) dans ses fondements. C'est le seul chemin théoriquement praticable sur lequel il devient possible de représenter d'une manière spéculative le processus de la formation de l'humanité, de l'humanisation de l'homme sans recours à toute transcendance, à toute utopie.⁴³

Lukács a considéré cette instruction comme une norme imposée à lui-même aussi. Il a relu et réinterprété les idées marxiennes qui peuvent être mises en rapport avec l'ontologie en général et avec l'ontologie sociale. Si nous réussissons à pénétrer dans les profondeurs des textes marxiennes, nous pourrions — selon Lukács — accomplir au moins trois tâchés essentielles et actuelles.

Premièrement: en prenant pour point de départ le marxisme classique, grâce à la profonde justesse (probablement non pass encore entièrement élucidée) et à la force transperçante de la méthode de la théorie marxienne, il devient possible d'élaborer une critique plus profonde et plus efficace des idéologies bourgeoises qui exercent une influence considérable *aujourd'hui*. Lukács a relevé plusieurs exemples. Ici, nous n'évoquons que sa réflexion concernant la science exempte d'idéologie. Il est connu que dans certains milieux bourgeois l'idée d'une science sans idéologie est devenue commune. Ce sont surtout les tendances néopositivistes que se sont efforcées de dépouiller „nos connaissances sur l'univers de toute idéologie. Leur but est de représenter le système actuel de la société manipulé du point de vue économique et social comme un accomplissement „final“ des possibilités de l'homme, et d'aboutir ainsi à une certaine idée de la „fin de l'histoire...“⁴⁴. Marx et Engels ont clairement démontré (cela peut être justifié plus en détail) que d'une part c'est une pure illusion de parler des sciences (même des sciences naturelles) comme dépourvues d'idéologie et de philosophie, car l'influence de l'idéologie est présente sous une certaine forme *avant* et *après* les recherches et même *dans le processus* de la recherche même si le spécialiste ne s'en rend pas compte ou l'ignore. D'autre part, le développement civilisateur bourgeois n'apporte qu'un des systèmes de rapports et besoins universels; de plus, il est discutable de pouvoir parler d'un accomplissement final des possibilités humaines.

³ *Ontologie* t. III p. 127.

⁴ *Ontologie* t. III p. 128.

Deuxièmement il faut considérer l'idée de Lukacs (en rapport avec les conclusions précédentes) selon laquelle c'est justement la théorie marxienne qui nous permet de lutter d'une manière efficace contre les phantasmagories utopiques du communisme. „Marx décrit le socialisme effectivement réalisé, le communisme, a souligné Lukacs, comme la fin de la préhistoire de l'humanité. Il diffère même des plus grands utopistes non seulement dans le fait qu'il représente les tendances historico-sociales menant vers le communisme d'une manière exacte et objective, mais aussi dans le fait qu'il ne considère pas le communisme comme le sommet enfin atteint de l'histoire de l'humanité, mais beaucoup plutôt comme le début véritable de l'histoire du genre humain.“⁵ Nous croyons qu'il est digne de notre attention de mettre l'accent sur cette idée, car grâce à elle, nous pouvons combattre un ancien stéréotype „marxiste“. Dans notre conscience collective il subsiste encore (surtout comme conséquence d'une vulgarisation précédente du marxisme dont nous n'avons pas *définitivement* réussi à nous débarrasser jusqu'ici, semble-t-il) la conception selon laquelle dans le communisme tout tournera en bien, nous arriverons à l'étape finale de l'évolution sociale et, y étant arrivés, nous pourrions nous soulager, nous pourrions être heureux, jouissant des biens, car toutes les contradictions qui ont harcelé l'histoire sont résolues d'un seul coup. Le terme „communisme“ devenait le synonyme de l'idée d'une société absolument bonne. Pourtant, en y réfléchissant un peu nous arriverons à la conclusion légitime que toute contradiction ne sera pas résolue et que de nouveaux problèmes se poseront.

En même temps, il est raisonnable de supposer que dans le communisme commenceront un mouvement et une évolution sociale poussée, intenses et rapides qui ne pouvaient pas avoir de précédents au cours de l'histoire antérieure. La base de ces changements seront selon toute probabilité les facteurs suivants: le niveau élevé de la base matérielle et économique, un appareil technique bien développé, la richesse des capacités et des besoins humains, le développement en masse d'une multiplicité de personnalités. On peut dire paradoxalement que nous ne savons (ne pouvons savoir) que très peu de choses, presque rien sur la société de l'avenir; mais une chose est sûre: elle sera à l'origine de changements qui sont impossibles à prévoir de nos jours.⁶

Troisièmement, d'après la formulation fort dure de Lukacs, nous devons régler notre compte aux déformations tacticiennes et bureaucratiques du marxisme. „La priorité de la tactique dans la pratique sociale — a-t-il dit — introduite par Staline, détruit les principes du marxisme en les remplaçant par des solutions momentanées. Par conséquent, si nous désirons restituer la position et le rôle original du marxisme, il faut combattre de façon critique „les dangers“ provoqués par les dogmatismes et les vulgarisations. L'indication de ces tâches par Lukacs nous incite à faire deux remarques:

⁵ *Ontologie* t. III p. 44.

⁶ *Ontologie* t. III p. 44.

1. Le marxisme et la politique socialiste ont souvent été accusés par la philosophie, l'idéologie et la propagande bourgeoises d'être usés, sclérosés et bureaucratisés (on prend ici évidemment le terme „bureaucratie) dans un sens négatif).

L'intention hostile et les efforts d'absolutisation sont évidents, nous devons donc donner des contre-arguments nettement formulés. Cependant il ne faut pas soupçonner des intentions hostiles derrière toute critique bourgeoise. Car il peut facilement arriver que les réponses les plus frappantes données à ces attaques naissent si nous acceptons les vérités partielles de ces critiques—et essayons de supprimer véritablement les fautes sociales, idéologiques et politiques „dénichées“ par celles-ci.

2. N'est-ce pas à la capacité de renouvellement du système socio-politique et de son idéologie que l'on dit des les voir capables de confronter d'une manière autocritique leurs propres imperfections, déformations et tendances simplistes? Nous croyons que la redécouverte du marxisme „purifié“ et celle d'un Marx authentique ne doit pas être considérée comme un entreprise honteuse mais comme la seule chance de détenir (de nouveau) un marxisme efficace.

Ce retour au marxisme „n'était donc pas une sorte de „lour de respect“ autor de Marx ou une manière de voiler à l'aide des ses „maximes“ les contradictions qui ont une existence réelle de nos jours. Essentiellement, il s'agit ici de se débarrasser des simplifications, des interprétations dogmatiques incrustées sur le théorie classique de Marx. Ce processus sera la *renaissance du marxisme*, dont les effets fécondateurs dans la compréhension et aussi dans la mise en oeuvre des phénomènes actuels sont déjà sensibles. Lukács — c'est un fait connu — a fondé de grandes espérances sur la renaissance du marxisme et a énormément contribué à l'épanouissement de celle-ci.

Un de ses mérites est avant tout d'avoir essayé de fixer notre attention sur la découverte la plus profonde, toujours valable de l'ontologie marxienne. Marx, comme le dit Lukács, prenait pour point de départ l'expérience directe, le plus élémentaire de la vie quotidienne des gens. A savoir que „ce qui est fait est fait et il n'est plus possible de l'annuler d'une manière pratique et réelle.“⁷ On était encore loin de la reconnaissance de l'irréversibilité, c'est-à-dire de l'historicité de tout processus objectif. Sous cet aspect, c'est Marx qui a fait un pas décisif: il a reconnu que l'historicité a une valeur universelle, c'est une propriété fondamentale, une caractéristique de base de toute sphère de l'existence⁸. Lukács s'est souvent référé à l'idée fameuse de Marx selon laquelle les catégories sont les formes de l'existence déterminée, des déterminations d'existence. En analysant la formule de Marx, il a remarqué que le seul moyen de dégager le contenu et la forme de toute entité est de démontrer ce qu'il est devenu au cours de l'évolution historique (...). Il ne faut jamais concevoir la genèse d'un mode d'exis-

⁷ *Ontologie* t. III p. 356.

⁸ *Ontologie* t. III voit pp. 38—41, 97 et 315.

tence comme un acte unique de metatypie qui donne naissance à une nouvelle existence, laquelle peut être saisie comme continuellement identique à elle-même et qui, par la suite, se reproduit d'une manière isolée et uniforme. Genèse et épanouissement: voilà les moments de la continuité historique de toute existence.⁹

Le lecteur de l'*Ontologie* peut facilement remarquer la fréquence des retours de Lukács à cette idée de Marx. Et pour cause. Il a plutôt assumé la responsabilité de la didacticité des répétitions successives, mais il n'a cessé de revenir à cet enchaînement. D'une lucidité étonnante, Lukács s'est rendu compte du fait que le „secret“ le plus profond et le résultat plus magnifique de l'ontologie marxienne est l'Universalité et la priorité de l'historicité, c'est-à-dire de la didactique objective, appliquées de façon conséquente à toute forme d'existence.

Le principe de l'historicité, élément fondamental de l'ontologie matérialiste a été longuement négligé ou n'a pas été assez souligné depuis la mort de Marx. On a souvent simplifié les choses de sorte que certains milieux ont renoncé à appliquer à une des formes de l'existence la nature historico-dialectique et continue de l'existence. Ainsi, la sphère de l'existence inorganique a été longuement considérée comme statique, invariable pour toujours dans sa totalité, ou on a contesté l'applicabilité du mouvement historico-dialectique à la forme de l'existence sociale.

Sur ce point aussi, Lukács a des mérites inestimables. Il a souligné le principe ontologique fondamental de l'historicité et ne l'a pas laissé tomber dans l'oubli, il a ramené la réflexion philosophique à la découverte décisive de l'*Ontologie* matérialiste de Marx. Il a remis l'aspect de l'universalité de l'historicité à la place qui lui revient dans l'enchaînement saisi par Marx. Ainsi, Lukács a dissipé toute autre incompréhension et malentendu conscients ou inconscients concernant le principe marxien de l'historicité.

En parlant de l'*Ontologie* de Lukács, nous pouvons constater que l'auteur aime plonger dans l'univers intellectuel de Marx. Cependant, il n'est pas resté enfermé dans les cadres du marxisme classique. Il n'a pas fait la simple reproduction des résultats marxistes. Il s'est efforcé de progresser vers une formulation appropriée des questions principales d'aujourd'hui, vers l'indication de l'orientation nécessaire pour la solution des problèmes essentiels de notre époque.

Sans entrer dans les détails, nous voudrions citer une seule idée de Lukács. Les *Prolégomènes* ont affirmé d'une manière équivoque — bien qu'il puisse sembler étonnant — que „le contenu de la renaissance du marxisme n'est finalement autre que le socialisme en tant qu'unité théorique et pratique de l'intégration économique et de la *généricité* véritable; unité qui ne peut être réalisée que graduellement, difficilement et inégalement, mais qui, pourtant, peut maintenant être atteinte (c'est nous qui soulignons, S. K.).“¹⁰

⁹ *Ontologie* t. III des pages 39 et 41.

¹⁰ *Ontologie* t. III p. 309.

Cette citation illustre très bien que „d'après Lukacs, les investigations ontologiques poursuivies sous le signe de la renaissance du marxisme doivent finalement contribuer à l'élucidation des problèmes principaux de la société concrète, et avant tout de ceux du socialisme. Lukacs a souligné deux problèmes (tâches).

Il n'est point surprenant que notre auteur ait tant insisté sur l'importance de la réalisation de la généricité. Ce n'est pas dans son *Ontologie* que Lukacs, philosophe porte par l'intérêt et par formation vers les sciences humaines s'est référé à cette catégorie la première fois dans cette oeuvre, mais il l'a soumise à de nouvelles analyses historico-philosophiques. En effet, le socialisme doit assumer pour toute une époque historique le devoir de se débarrasser des liens de la particularité et, inversement, de s'identifier aux communautés aux intérêts communs de l'humanité. C'est une lutte d'une importance historique et en même temps à l'échelle de l'histoire universelle pour les partisans de communisme.

L'autre idée de Lukacs est d'autant plus étonnante. L'expression „*intégration économique*“ apparaît plusieurs fois dans les chapitres de l'*Ontologie*. Lukacs était d'avis — et à juste titre — que pour le socialisme il est indispensable de développer une intégration économique forte et efficace. L'économie nationale de chacun des pays socialistes doit s'intégrer dans une communauté économique internationale, afin que cette coopération aboutisse à la naissance d'un système mondial économique fort et puissant. Ce sera une véritable épreuve de force du socialisme existant de voir si l'on réussit à créer un produit d'une importance et à l'échelle de l'histoire universelle au cours de cette coopération économique. L'établissement d'une intégration économique en un système d'économie mondiale à base socialiste — ce n'est pas un objectif tactique, mais une *ligne directrice* à long terme, exigeant des changements importants et portant sur la totalité des pays socialistes. Et Lukacs a bien fait de supposer que l'établissement d'un système ne pourra être réalisé que (pour le citer) „graduellement, difficilement, inégalement“. Nous ne voulons pas chercher des actualités quotidiennes bon marché, pour prouver l'adéquation à la théorie. Nous devons quand même faire une exception ici, car l'exemple s'impose. Ce n'est que dans la deuxième moitié des années 1980 que la politique économique des pays socialistes en est arrivée à la découverte (formulée récemment par la conférence de Bucarest des pays-membres du COMECON) que l'unique moyen de devenir un système universel est d'élever d'une manière *plus organique* et *plus efficace* les éléments nationaux et internationaux; et — il faut avoir le courage de la dire — de rétablir l'intégration économique *sur des bases radicalement nouvelles*.

Certes, Lukacs était indifférent à la philosophie économique, à l'optique de l'économie politique, il n'a donc pas analysé (ne pouvait pas analyser) les processus objectifs de l'économie. De plus, nous estimons que l'*Ontologie* doit être critiquée à juste titre quant à ses analyses économiques médiocres, allant parfois jusqu'à la naïveté.

Toutefois, il faut apprécier l'idée de Lukács sur le rôle distinct de l'intégration économique. (N'oublions pas que cela fait presque deux décennies qu'il est arrivé à cette découverte dont la vérité se montre d'une manière dramatique de nos jours.). La conclusion organique, le „message“ légué par *l'Ontologie* en guise de morale qui nous avertit en nous orientant: les questions de l'intégration économique socialiste ne peuvent être résolues et jugées d'une manière réelle que *dans le contexte de l'histoire universelle*.

En fin de compte, l'effort de Lukács pour retourner au marxisme classique peut être considéré comme exemplaire. Le programme de „retour à Marx“ signifiait pour lui l'effort de *sonder les profondeurs* de la théorie, c'est-à-dire de débarrasser la théorie marxienne des vulgarisations incrustées. Par ce moyen, nous pourrions trouver des messages, des valeurs jusqu'ici nondévoilés qui pourront changer notre position concernant le marxisme classique et, (ce qui est un point capital), grâce à la restitution, à un développement créatif de l'ontologie marxiste, la philosophie sera capable de prendre *de nouveaux élan*s, de soulever de *nouveaux problèmes* de l'époque.

De ce point de vue, *l'Ontologie* a donné une réplique frappante aux différentes attaques de Lukács venant de droite et de gauche également. Lukács n'est pas resté captif de la soi-disant orthodoxie stalinienne, sa réflexion et son activité ne sont pas restées enfermées dans le contenu et la méthodologie pratique des „révelations staliniennes“ (nous empruntons ici l'expression du poète hongrois Lajos Kassak). Mais il a évité le danger de passer à l'opposition, d'appartenir à ceux qui, au sens bourgeois, pensent „autrement“. Il est resté engagé à la „cause“ du communisme jusqu'à la fin de sa vie. Lorsque beaucoup ont essayé d'ensevelir Marx, il s'est présenté avec une idée *originale* et étonnante: l'étude du marxisme classique et l'analyse des nouvelles questions sont non seulement compatibles l'une avec l'autre, mais elles peuvent être entièrement réalisées seul par leur *interaction organique*.

Nous ne sommes pas en mesure de poursuivre l'analyse vaste et étendue que *l'Ontologie* fait concernant la catégorie de la conscience. Au premier abord, il peut sembler étonnant qu'un examen ontologique ait essayé de donner une analyse très méthodique et profonde de la notion et du rôle joué dans l'existence sociale par la conscience et, d'une manière générale, par le facteur subjectif. Mais cette attention particulière devient tout de suite claire si nous prenons en considération combien cette problématique a causé de malentendus et d'impasses dans l'histoire de la philosophie. Lukács s'est efforcé de d'élucider les éléments ontiques de la conscience et d'en marquer la place et l'importance dans le système de l'ontologie marxiste. *L'Ontologie* a formulé des idées fécondes dans ce domaine aussi, parmi lesquelles au moins une mérite d'être considérée de plus près.

D'après Lukacs, le facteur subjectif (dans un sens plus large, la conscience, l'idéologie, la science; d'une acception plus étroite, la volonté, la personnalité de l'individu etc.) joue un rôle historique plus actif et plus approfondi que le matérialisme mécanique et le marxisme ne le pensaient. Les tentatives pour faire de l'objectivité des processus économiques une sorte de „seconde nature“, de l'économie politique marxienne une „physique“ de l'existence sociale ont mené à la vulgarisation „physique“ de l'existence sociale ont mené à la vulgarisation du marxisme.¹¹ Ainsi, la liberté est devenu par exemple un „miracle“, quelque chose d'inconcevable et d'inexplicable qui se trouve hors du monde matériel, du monde naturel des nécessités.¹² Ou bien c'est ainsi que le rôle de l'individu, de la personnalité a été dévalué et est devenu un privilège des soi-disant grands hommes ou, dans un cas optimal, celui soi-disant des intellectuels.¹³

Les déformations de ce type ont évidemment causé bien des dégâts dans l'idéologie. Il nous suffit de rappeler le fait que dans la réflexion des sciences humaines et dans la conscience collective également s'est formée une conception du marxisme „dégradé“ qui, par la suite, s'est raffermi en un véritable préjugé „populaire“. Préjugé dont l'essentiel est: le marxisme s'occupe de pas mal de choses, mais reste complètement indifférent aux problèmes de l'individu.

Cependant, nous pouvons rencontrer ailleurs la surestimation du rôle de l'individu. La Philosophie, l'idéologie et les sciences humaines bourgeoises sont „enclines à voir dans l'individu une catégorie centrale de l'existence humaine qui est la base de tout et qui n'a besoin d'aucune deduction“ — dit Lukacs¹⁴.

Lukacs a lutté contre chacune de ces deux extrémités. Ses arguments s'appuyaient ici aussi sur des enchaînements ontologiques. Il a analysé concrètement la question du rapport ontologique entre la nécessité et la liberté. Il a souligné que „l'empire de la nécessité“ est le fondement de „l'empire“ de la liberté“, et que celles-ci sont reliées par un rapport dialectique. C'est-à-dire que, bien que le facteur subjectif de l'histoire, en tant que sujet de la liberté, soit „finalement, mais seulement finalement un produit de l'évolution économique — puisque c'est le processus qui pose les alternatives parmi lesquelles l'homme est obligé de choisir — dans un sens essentiel, l'homme agit d'une manière relativement indépendante de ce processus, car son affirmation ou sa négation se rattachent à lui seulement en fonction des possibilités.“¹⁵

C'est seulement sur la base des nécessités (des lois économiques dans la société) que les facteurs subjectifs peuvent s'effectuer, pourtant leurs manifestations ne sont pas les produits mécaniques des nécessités objec-

¹¹ *Ontologie* t. III d'après p. 348.

¹² *Ontologie* t. III d'après p. 89.

¹³ *Ontologie* t. III d'après p. 63.

¹⁴ *Ontologie* t. III p. 72.

¹⁵ *Ontologie* t. II pp. 516—517. Dans notre utilisation des notes, nous avons fait exception ici: nous avons cité des Chapitres systématiques, à cause de la formulation très cohérente et très expressive de l'idée évoquée.

tives. De la détermination économique ne résulte pas une correspondance directe. Les éléments subjectifs possèdent une autonomie relative, ils ont leur propre mouvement intérieur. Lukács a illustré cette idée par deux exemples. L'un concerne le rôle de la *personnalité historique marquante*, l'autre l'importance de la *vie privée*.

La question du rôle historique de la personnalité marquante a déjà été abordée — comme nous le savons — par les classiques du marxisme. Lukács était d'accord avec l'idée marxienne que même la personnalité, le caractère du dirigeant est d'une importance particulière, même s'ils semblent des facteurs négligeables. En revanche, il a polémique avec une des conclusions d'Engels qui, traitant du sujet du règne de Napoléon et de celui de la formation du matérialisme, a remarqué que chaque époque finit par „produire“ la personnalité convenable. Lukács a argué contre cette idée d'une manière correcte et pleine d'esprit: „Il est vrai que si Napoléon n'avait pas existé, les besoins de la société auraient élevé au rang de dictateur un autre général (par exemple Moreau). Or, on pourrait douter à juste titre, qu'il pût avoir ces capacités „fortuites“ qui ont fait de Napoléon une figure historique ayant une influence sur tout le XIX^e siècle. Cela est encore plus vrai en ce qui concerne le marxisme. Il est sans doute vrai que les questions fondamentales de sa méthode figuraient d'une manière objective à l'ordre du jour de l'évolution spirituelle. Mais dans un autre contexte, Engels, seul candidat réel à „remplacer“ historiquement Marx, conteste que lui, en personne, eût les capacités nécessaires pour pouvoir construire l'oeuvre de Marx — sans Marx.“¹⁸

Nous trouvons que c'est un principe méthodologique important qui vient d'être formulé ici. Les éléments subjectifs — comme par exemple les traits concrets de personnalité, la force du caractère, celle de la volonté du dirigeant — exercent une influence nonnégligeable sur l'activité objective de la personnalité marquante. Les éléments subjectifs s'accumulent et influencent „d'une certaine manière“ — accélèrent ou ralentissent, rendent univoques ou chargent de davantage de contradiction sociale, grâce à une acception et un développement plus profonds et situés. Par conséquent, le rôle des facteurs subjectifs est beaucoup plus important que le marxisme ne l'estimait. Il est très facile de concevoir combien d'énergie jusqu'ici inutilisée pourra être dégagée pour l'évolution sociale, grâce à une acception et un développement plus profonds et plus exhaustifs des facteurs subjectifs. Et nous suggérons une question timide: n'est-ce pas lorsque le système de condition objection du progrès social se trouve retréci que nous avons grand besoin d'une élaboration plus différenciée, d'une évaluation sociale des éléments subjectifs? Sans évidemment nier la force déterminante de la nécessité (économique) objective. Certes, nous pouvons compter sur une évolution sociale en changeant premièrement la situation économique, mais le rôle des facteurs subjectifs est toujours démontrable, et dans certains cas, ces éléments subjectifs ont une force déterminante.

¹⁸ *Ontologie* t. III pp. 88—89.

En ce qui concerne l'autre question, celle du rôle de la vie privée, les idées de Lukács méritent également d'être considérées de plus près. Il est facile de démontrer que la vie privée de l'individu est influencée par des facteurs subjectifs tels que les décisions, les prises de position personnelles, les désirs individuels, le sentiment et la conscience de la responsabilité, le caractère, etc. Mais la situation est différente pour juger de la vie privée des personnalités historiques. Nous sommes enclins à accepter des conclusions que ces hommes soumettent entièrement leur vie à leur mission, et n'ont pratiquement pas de vie privée. Nous disons souvent: „la vie privée est hors de question dans le jugement formulé à propos d'un homme politique, d'un savant, d'un artiste illustres. Dans un sens méthodologique restreint — dit Lukács — cette affirmation est même correcte, dans la mesure où les grandes oeuvres d'art doivent être jugées d'une manière indépendante de la vie de leurs créateurs, (...) cependant, les réactions quotidiennes typiques des hommes peuvent influencer — soit positivement, soit négativement — d'une manière décisive ou du moins partielle les objectivations supérieures dans un sens social; il suffit d'évoquer le rôle de la vanité (ou du manque de la vanité) comme un élément répandu de la vie quotidienne, dans les produits les plus illustres des activités sociales de l'homme.“¹⁷

Les „réactions quotidiennes typiques des hommes“, „accessoires“ privés, sont non seulement présentes (même dans la vie des soi-disant „grands“ hommes“, mais elles peuvent jouer un rôle irremplaçable dans la formation des choses de dimension et d'importance sociales. Prenons par exemple l'effet de la présence de l'amour qui pousse les participants à s'assigner de nobles buts ou, au contraire, les paralyse. Mais il faut prendre en considération l'exemple cité par Lukács aussi. Il a évoqué la vanité pour illustrer ce phénomène. C'est avec une sensibilité étonnante qu'il a démontré le caractère général de cette problématique. Nous trouvons cette notion dans son esquisse autobiographique aussi. Il a formulé avec la sagesse des hommes âgés, avec la fermeté d'un aphorisme que mener une vie consiste en la lutte de la *vraie curiosité* et de la *vanité*. La vraie curiosité comme l'expédition de la raison. Et la vanité comme l'attachement de l'homme à la particularité, au partiel, aux banalités humaines.

Quel message universel peut-on dégager des réflexions de Lukács sur la conscience? Il nous semble qu'on peut donner à cette question une réponse univoque qui nous incite en même temps à poursuivre ces idées: La conscience et toutes ses manifestations ne se superposent pas simplement à la sphère de la pratique matérielle et ne donnent pas un simple miroitement, mais sont des éléments qui possèdent une relative autocinésie et un rôle constitutif. C'est un *fait ontologique* que les *éléments subjectifs* entrent dans le mouvement de l'existence sociale et *peuvent être les sources de changements de la vie matérielle*.

Lukács, en dehors de ce message philosophique, avait l'intention de souligner un point de vue éthique qui se prête de façon nécessaire.

¹⁷ *Ontologie* t. III p. 65.

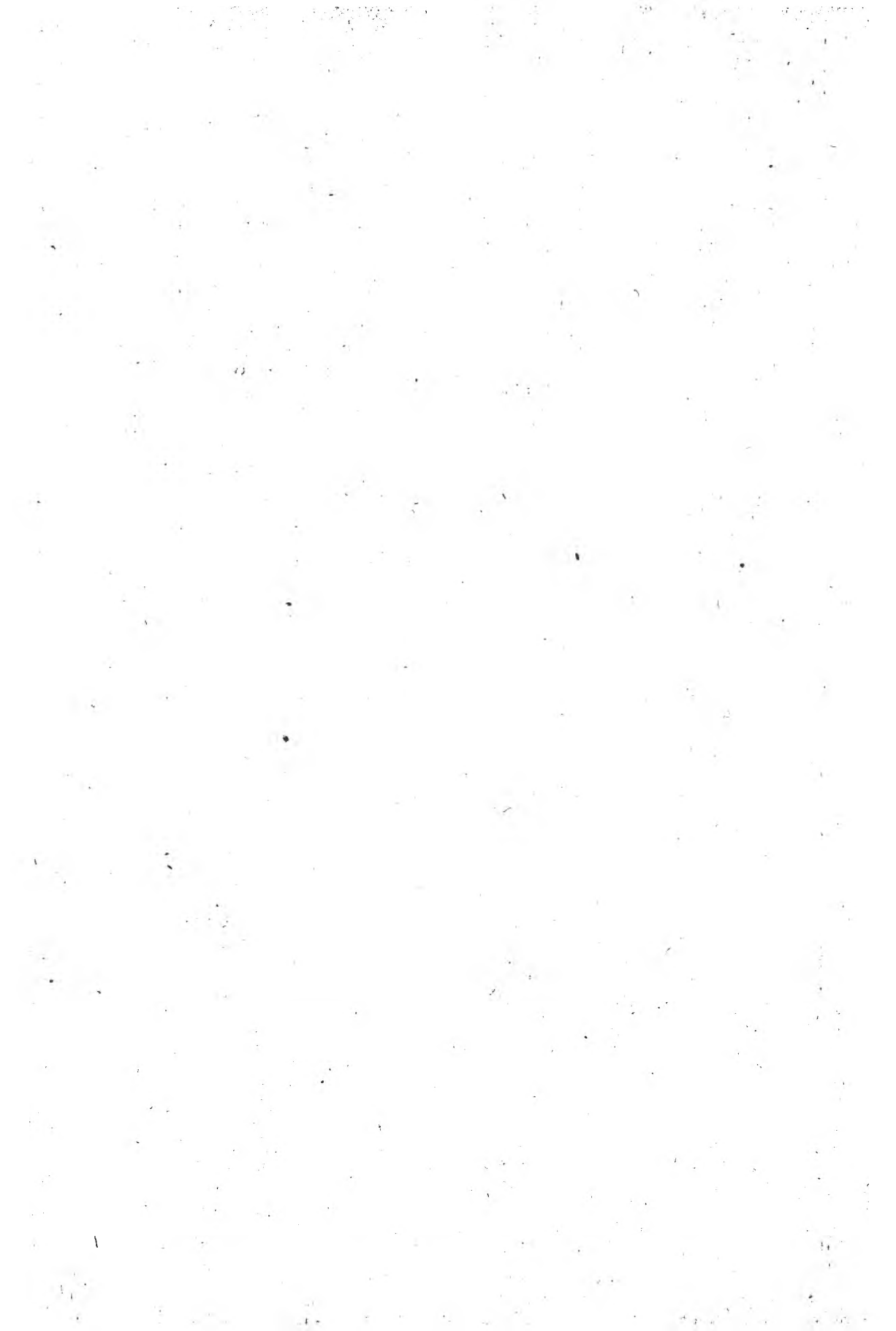
Il est impossible de ne pas remarquer qu'au moment où *l'Ontologie* a essayé de restituer leurs droits civils à des notions comme personnalité, caractère, prise de position individuelle, choix moral, mode de vie, responsabilité — c'est aussi un ancien désir de l'auteur qui pointait derrière ces idées. A savoir le rêve d'écrire une Ethique marxiste. Il est incontestable qu'il n'a pas élaboré, ne pouvait pas élaborer une éthique synthétique, construite de manière systématique et méthodique. C'est à ses successeurs qu'il a laissé la tâche difficile de la synthèse. Cependant, après *l'Ontologie*, nous pouvons avoir une conviction renforcée: il est inévitable (aussi pour pouvoir réaliser une analyse encore plus approfondie des éléments subjectifs) d'examiner les questions de l'éthique d'une manière systématique sur des fondements marxistes; et, pour pouvoir mener à bien ce vaste travail, une approche ontologique promet d'être un moyen fructueux (même si l'oeuvre de Lukács n'a pas dépassé le soulèvement des questions concernant l'éthique et n'en a pas fait un examen détaillé).

Nous ne pouvions qu'esquisser trois points de vue, à l'aide desquels nous avions l'intention de prouver l'actualité de *l'Ontologie*. Il aurait été possible de faire une analyse plus détaillée et de souligner d'autres mérites aussi. Nous avons volontairement évité d'aborder les points qui auraient pu provoquer des débats parmi les chercheurs. Nous avons l'impression que les trois idées de Lukács examinées ci-dessus contiennent des découvertes originales qui méritent d'être soulignées et de être considérées de plus près et, peut-être les interprétateurs de Lukács pourraient s'accorder pour les accepter. Prendre pour point de départ l'universalité, la totalité du monde, considérer les choses et les phénomènes sous l'angle de l'histoire universelle, comprendre les enchainements universels est aussi important que d'accepter la conception selon laquelle seul un *marxisme repensé* est capable de préparer du point de vue intellectuel et idéologique les processus de mouvement (les tâches) de l'époque, de la société. L'exégèse du marxisme doit se libérer des vulgarisations et des illusions qui s'y sont attachées. Il faut retourner à l'ontologie originale de Marx pour réussir à résoudre nos dilemmes d'aujourd'hui et de demain. Le processus de renouvellement est probablement en rapport avec la question de savoir dans quelle mesure l'idéologie est capable de mobiliser — entre autres — *l'énergie cachée dans l'individu, les contenus nouveaux positifs*.

En considérant cette sensibilité au problème et à l'époque de Lukács, nous trouvons sans fondement et en réalité enfantins et indignes de l'essai grandiose de Lukács les jugements qui tentent de présenter cette oeuvre comme un produit du déclin. Et, quels que soient les débats sur *l'Ontologie* dans le proche avenir, nous devons aboutir à un consentement général sur les trois indications de tâche, messages généraux esquissés ci-dessus accepter „minimalement“ ces trois tentatives, pro-

grammes du marxisme. Le socialisme existent et en général les mouvements de gauche du monde ne sont, à proprement parler, en position pour pouvoir mettre hors de considération le „message“ de Lukacs, ni d'un point de vue théorique, ni idéologique, ni pratique.

Or, est-ce que nous avons déjà tout fait pour que les valeurs réelles, le message actuel et la leçon générale de l'Ontologie aient pénétré vraiment le monde de la philosophie, et en plus, le mouvement de toute la culture, en dépassant les cadres professionnels au sens étroit (ici: les cadres philosophiques)? Car la question de la vraie influence de ce livre est une affaire de la philosophie et en même temps de celle des sphères qui se situent en dehors de la philosophie.



VERS UNE ONTOLOGIE SYNERGETIQUE

ALIN NEMECZ

ABSTRACT: Towards an ontology of synergetics. One of the oldest assumptions in traditional ontology refers to the existence of certain hard-cut distinctions, defining the major „realms“ of the world, in accordance with the classical division of science into physical, biological and humane studies. This article reviews specific ideas and theories in the contemporary philosophy of science that could possibly lead to a new understanding of the issue. Some recent developments in the fields of cybernetics, information theory, and the general theory of systems, as well as numerous other results in thermodynamics or molecular biology, raised a series of questions concerning the validity of the old partition, and suggested the idea of a common determinism, covering all the traditional „realms“ of the world, and dealing precisely with those phenomena which are directly involved in the transition from one „realm“ to another. The idea was further explored by the newly appeared theories of „synergetics“, studying the specific features of systems characterized by a high degree of complexity and self-organization. Two different approaches of this type are briefly analysed in article's last section: the synergetics of Buckminster Fuller and Herman Haken. The focus is primarily on ontological issues, but epistemological aspects of these theories are also discussed.

Toute une tradition de la pensée ontologique, à partir des premiers textes des „physiologues“ grecs jusqu'à notre siècle, s'appuie sur une seule et même présupposition fondamentale, concernant l'existence, dans la structure du monde, de certains domaines cosmologiques distincts, gouvernés par des lois qui leur sont spécifiques. Les identifier et les délimiter réciproquement n'est pas seulement un problème métaphysique authentique, mais — selon la même tradition — il est aussi un problème prioritaire. C'est seulement après l'avoir résolu que l'on peut aborder la tâche de fonder une image conséquemment moniste de l'être. Il faut d'abord délimiter les grands domaines de l'existence pour que l'on puisse ensuite s'engager à la recherche de leurs relations réciproques, et s'interroger finalement sur leur éventuelle réductibilité.

Un consensus général a pris ainsi contours par étapes, et s'est imposé définitivement à l'âge moderne de l'ontologie, soutenant l'existence de trois domaines majeurs qui partageraient l'ensemble de l'Univers: celui de l'inorganique, celui du vivant et celui du socio-humain. Ce modèle triparti est manifestement solidaire d'une certaine phase de développement des sciences, qui fut précisément celle de leur autonomisation progressive. Se nourrissant aux classifications modernes du savoir positif, le modèle porte en conséquence la marque du type analytique de rationalité, qui prédominait à l'époque.

Parallèlement au traçage de plus en plus ferme de ces délimitations, une nouvelle série de problèmes était soulevée par le besoin, tout aussi légitime, de les supprimer. Si la science pouvait très bien s'accommoder

à une image scindée de l'Univers, la métaphysique n'acceptait point, quant à elle, de s'en contenter. Une véritable crise du monisme philosophique s'est développée en même temps que la maturation des disciplines scientifiques particulières. Dans ce contexte de spécialisation, les efforts de la pensée ontologique se sont concentrés autour des frontières délimitant les trois grands domaines, en quête des liaisons et des modalités pour les réunifier. C'est ainsi que le mécanisme classique, par exemple, a tenté une résolution de la crise, en réduisant les lois spécifiques du vivant et du socio-humain aux lois plus simples de l'inorganique. Seulement celle-ci s'est avérée finalement une tentative échouée, que la philosophie du XIX^{ème} siècle dénoncera d'une manière véhémente.

On considère d'habitude que ce même XIX^{ème} siècle, qui fut aussi l'époque de l'affirmation de l'esprit dialectique, de l'évolutionnisme et de l'historisme, aurait opposé une fin de non-recevoir à l'image scindée de l'Univers et que le nouveau type de rationalité qu'il a proposé aurait abouti à ranimer l'unité perdue des trois domaines cosmologiques. Mais à ce propos, il faut signaler au moins deux objections. La première consiste à rappeler que le „pathos holiste“, anti-réductionniste, qui fut tellement propre à la philosophie romantique, n'est pas pour autant une découverte du siècle dernier, mais il a fonctionné aussi dans la pensée des époques antérieures. Il est vrai que celui-ci avait demeuré tout à fait inefficace tant que les sciences n'ont pas intériorisé elles-mêmes le desideratum de l'unification. La seconde objection concerne, symétriquement, le fait que le modèle triparti n'a pas disparu à la suite de la critique dialectique, mais il s'est prolongé aussi dans la philosophie post-romantique. Il suffit de mentionner à cet égard le positivisme, qui a fait du schéma des „trois règnes“ une idée fondamentale de sa cosmologie. Et à vrai dire, il l'a fait non pas à l'encontre de l'évolutionnisme, ou en l'ignorant, mais en assimilant ses postulats. Une preuve en est l'image célèbre de la „complexification progressive“ des phénomènes, par laquelle le positivisme essayait d'expliquer le passage d'un domaine cosmologique à l'autre, bien que celle-ci soit restée jusqu'à la fin rien qu'une simple hypothèse rationnelle, qui manquait l'appui des preuves scientifiques concluantes.

D'ailleurs aucune science particulière du début du XX^{ème} siècle n'a réussi à préciser d'avantage en quoi consistait exactement le mécanisme réel de cette „complexification“. La vive dispute entre les réductionnistes et les anti-réductionnistes, l'affirmation en force du vitalisme à cette époque (Bergson, Driesch) sont autant de signes éloquentes à cet égard. Jusqu'au milieu de notre siècle, en effet, le problème de la transition d'un domaine cosmologique à l'autre est resté sans réponse. Les zones de contact entre l'inorganique et les phénomènes de la vie, entre ces derniers et les phénomènes socio-humains, ont pleinement mérité, et dans le sens le plus précis des termes, l'appellation que leur a appliquée Teilhard de Chardin: celle de „points critiques“.

Les deux objections ci-dessus affirment essentiellement la même idée: en tant que résultat de la spécialisation progressive des théories scienti-

fiques, le modèle triparti de l'Univers a demeuré inefficace, sous rapport explicatif d'ensemble, tant que ces théories ont poursuivi le même chemin dans leur développement, défiant toute tentative de dépassement du schéma cosmologique traditionnel. Une réorientation fondamentale de l'esprit scientifique était nécessaire pour que le desideratum moniste de l'ontologie puisse réellement s'accomplir. Une telle réorientation a été apportée par les nouvelles disciplines intégratives, qui firent leur entrée dans l'histoire de la science pendant les quatre dernières décennies (i.e. la cybernétique, la théorie de l'information, la théorie générale des systèmes, la théorie des catastrophes, etc.). Cette nouvelle direction atteignit son apogée avec la réalisation d'un découpage trans-disciplinaire des problèmes liés aux phénomènes de „complexification“, dans le cadre offert par la théorie inédite de la synergetique.

La préoccupation d'aborder d'une manière frontale et dans une perspective généralisée le mécanisme de la transition d'un domaine cosmologique à l'autre, afin de surmonter les délimitations théoriques imposées par la spécialisation des sciences, s'est fait ressentir presque simultanément dans plusieurs cadres disciplinaires. Dans chacun d'eux, l'image de la „complexification“ a été traduite dans un langage scientifique spécifique.

Un premier cadre théorique dans lequel paraît une telle préoccupation a été celui proposé par Ludwig von Bertalanffy, sous le nom de „théorie générale des systèmes“. Usant des concepts de base de celle-ci (système, élément, structure, intégralité), le problème de la „complexification“ est posé comme problème de „l'émergence“ des nouvelles propriétés des systèmes, qui ne se retrouvent pas au niveau des sous-systèmes composants. Ainsi fut-il traité, par exemple, dans l'ontologie de Mario Bunge. La mérite principal de sa démarche consiste en une description exacte du phénomène de l'émergence, à l'aide du formalisme rigoureux de la théorie mathématique des ensembles. Dans la même direction s'inscrit l'ontologie d'Erwin Laszlo, qui témoigne d'un plus grand intérêt pour la définition exacte des rapports propres entre la variance et l'invariance de certains paramètres, en tant que condition nécessaire de l'émergence. Parmi les sciences traditionnelles de la nature, les disciplines biologiques se sont montrées les plus réceptives à l'égard du nouveau schéma conceptuel. Ainsi, la démonstration de l'intégralité de tout système biologique par rapport à ses sous-composants abiotiques a constitué l'un des buts principaux des recherches de biologie cellulaire et moléculaire menées par Jacques Monod et François Jacob. Le dernier a ensuite généralisé son schéma descriptif, sous le nom de „intégron“ (propriété qui serait caractéristique des systèmes complexes par rapport à leurs sous-ensembles)¹.

¹ v. Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 4: *Ontology II: A World of Systems*, D. Reidel Publ. Co. 1979; Erwin Laszlo, „*Evolution und Invarianz in der Sicht der Allgemeinen Systemtheorie*“, dans M. Lenk und G. Rophol (Hrsg), *Systemtheorie als Wissenschaftsprogramm*, Athenäum Verlag 1978; François Jacob, *La logique du vivant*, Editions Gallimard 1970 (trad. roum. Editura enciclopedică română 1972). François Jacob, *Le hasard et la nécessité*, Editions du Seuil, 1970.

Une autre direction qui a tenté de rendre opérationnelle l'analyse des phénomènes de „complexification“ fut celle illustrée par la théorie mathématique de l'information (dont les fondements ont été donnés par Claude Shannon, en 1942). Cette fois-ci la „complexité“ devient synonyme de l'information, et peut ainsi être mesurée grâce au rapport inverse qu'elle entretient avec la probabilité mathématique: une structure est d'autant plus complexe que la probabilité de son apparition aléatoire est plus réduite. Comme la dimension indiquant la tendance des systèmes d'atteindre des états de plus en plus probables est l'entropie thermodynamique — la tendance contraire, qui conduit à la „complexification“, apparaît comme néguentropie. Dans ce cadre s'inscrivent les tentatives de Léon Brillouin et François Bonsack de généraliser le deuxième principe de thermodynamique, de telle manière qu'il admette la „complexification“ comme l'un de ses cas particuliers. La théorie mathématique de l'information et ses relations avec la thermodynamique ont aussi inspiré l'attaque des phénomènes les plus complexes du domaine socio-humain à l'aide d'un langage entropique et énergétique. Une telle attaque, ayant pour objet les phénomènes économiques, fut accomplie par Nicholas Georgescu-Roegen².

Une troisième direction importante où l'on peut retrouver la même préoccupation pour l'étude de la „complexification“ est représentée par la thermodynamique chimique généralisée. Les travaux d'Onsager ont mis les bases de la théorie des phénomènes irréversibles dits „proches de l'équilibre“, à laquelle Ilya Prigogine ajoutera l'étude des systèmes situés „loin de l'équilibre thermodynamique“. Cette dernière a démontré que l'apparition des nouvelles structures peut intervenir spontanément dans certains cas particuliers, caractérisés par une grande instabilité et fortes fluctuations. L'ordre naît ainsi „du chaos“, déterminé par des lois tout aussi précises que celles dont joue la thermodynamique classique. Dans le même périmètre théorique, on peut encadrer la perspective organisationnelle de la chimie des dernières décennies, ainsi que la théorie de „l'évolution chimique“, proposée par M. Eigen³.

Enfin, la synergetique vient compléter ces démarches, tout en valorisant une partie de leurs conclusions et en rassemblant, dans une synthèse originale, leurs vertus explicatives et méthodologiques.

L'origine du terme de synergie se trouve dans l'ancien grec, où il avait le sens initial de „travail en commun“, ou „co-opération“. Il est resté longtemps juste en marge de l'histoire intellectuelle, à cause de son caractère extrêmement technique. Le terme a quitté son statut marginal dans un seul moment de son évolution pré-moderne, pendant la dispute

² v. C. E. Shannon, „A mathematical theory of communication“ dans „Bell System Techn. Journ.“, 27, 370—423, 623—656 (1948); Léon Brillouin, *La science et la théorie de l'information*, Masson & Co, Éditeurs, 1959; François Bonsack, *Information, thermodynamique, vie et pensée*, Gauthier-Villars 1961; Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press 1971 (trad. roum. Editura Politică 1979).

³ Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La-Nouvelle Alliance*, Editions Gallimard 1979 (trad. roum. Editura Politică 1984); Ilya Prigogine, *From Being to Becoming*, W. H. Freeman & Co. 1980.

autour de la doctrine religieuse de Melancton. La position de celui-ci et de ses disciples — fort critiquée par les luthériens — a reçu l'appellation de synergisme, par rapport à l'affirmation de la possibilité, et de la nécessité, d'une coopération entre le libre arbitre humain et la grâce divine, dans la processus du salut. Du reste, le terme a fonctionné comme néologisme livresque et l'on peut le retrouver comme tel dans certains travaux de psychologie, sociologie et économie de la fin du XIX^{ème} siècle.

Une tentative de relancement ontologique du concept de synergie fut menée, au début du XX^{ème} siècle, par le sociologue américain de facture spencerienne L. F. Ward. Dans sa conception, l'évolution des structures cosmiques parcourt trois stades successifs: la genèse de la matière, la genèse des formes organiques, de l'esprit et de l'homme et, enfin, la genèse de la société. Ward utilisait le terme de synergie dans un sens très spécial, qui combinait les idées d'énergie et de réciprocité. Ainsi, la synergie est définie comme un processus conduisant au développement de structures de plus en plus complexes — où chaque niveau successif qui en résulte est constitué par autre chose que la simple somme des éléments précédents. Cette émergence des niveaux plus hauts de complexité, qui est l'effet des processus synergiques, est appelée par Ward „synthèse créative“ (avec une expression empruntée à Wundt). Malgré la grande autorité dont il a joué à l'époque, la théorie de Ward fut ensuite rapidement abandonnée. Il est quand même possible qu'elle ait représenté finalement l'une des sources principales de l'utilisation massive du terme de synergie dans l'espace intellectuel anglo-saxon, à partir des années '50.

Dans la production intellectuelle des dernières décennies il y a tout au moins deux conceptions différentes qui revendiquent le nom de „synergétique“ (synergetics), posant donc le concept de synergie au centre de leurs constructions théoriques: la synergétique de F. Buckminster Fuller et celle de H. Haken.

La cosmologie synergétique de Buckminster Fuller est une théorie extrêmement insolite, mais qui n'échappe pas à un certain évectisme et à une charge mystique considérable, qui semble d'ailleurs être délibérément assumée par l'auteur. La synergétique est brièvement définie comme „géométrie énergétique“, les deux termes exprimant l'essence de ses postulats. L'Univers physique serait d'abord entièrement énergétique, admettant donc une description numérique complète fondée sur cette grandeur mesurable. Son architecture serait ensuite strictement géométrique, bâtie de tétraèdres élémentaires, d'une manière qui évoque le pythagorisme et le platonisme. La synergie est le „comportement d'ensemble des systèmes, imprévisible à partir des seuls éléments composant leurs sous-parties, considérées séparément“⁴. Il y a plusieurs degrés progressifs de synergie, dénommés „synergie-des-synergies“, dont l'Univers lui-même serait le maximum hiérarchique. Ce langage délibé-

⁴ R. Buckminster Fuller, *Synergetics I*, McMillan Publ. Co. Inc. 1975.

rément criptique, peuplé de formules acousmatiques, fait de la synergétique de Buckminster Fuller une théorie fort incommode et très peu profitable pour la recherche positive. Elle demeure néanmoins un symptôme éloquent du besoin de réorientation ressenti par la science contemporaine.

Au contraire, la synergétique de Hermann Haken est bien plus proche de l'esprit de la recherche positive (l'auteur est lui-même un spécialiste de l'étude des phénomènes de transition de phase et des lasers). Cette théorie fut inspirée par une analogie entre le comportement des systèmes fermés et celui des systèmes ouverts, signalée déjà par von Bertalanffi, et décrite par celui-ci sous le concept d'équilibre de flux (Fließgleichgewicht). Haken développe l'idée de cette analogie, en lui ajoutant un traitement mathématique rigoureux, sur le modèle de l'étude physique et chimique du phénomène de transition de phase.

L'analogie était déjà exploitée auparavant d'ailleurs, dans la programmation des ordinateurs. Des résultats mathématiques semblables ont été obtenus à la suite de son application à l'étude des diodes (Landauer) et dans les recherches portant sur les lasers (les travaux de Haken même). Un premier exposé détaillé de l'analogie entre un système loin de l'équilibre thermique (le laser) et des systèmes situés en état d'équilibre thermique (supraconducteurs, ferromagnétiques) fut proposé indépendamment par Graham et Haken, d'une part, De Giorgio et Scully d'autre part, à la fin des années '60⁵.

Une direction de recherche apparentée s'est manifestée aussi dans le champ de la chimie. Ici, les transitions de phase servaient de modèle pour l'analyse des réactions chimiques de non-équilibre. Déjà en 1952, Turing avait initié l'étude des modèles des réaction chimiques productrices de structures spatiales ou temporelles. Les recherches ont été continuées par Prigogine et son équipe de Bruxelles, pour lesquels le concept de „production d'entropie excessive“ joue un rôle essentiel dans la description des instabilités. Ainsi, la chimie venait confirmer les conclusions et la méthode proposées par la physique. Haken prend ses distances, quand même, par rapport à la chimie thermodynamique pratiquée par Prigogine, à la différence de laquelle la synergétique rechercherait „ce qui se passe effectivement dans le point d'instabilité“.⁶

Les problèmes liés à la transition de phase, en tant qu'objet d'investigation physico-chimique, réclament un traitement mathématique spécial. Une grande partie de ces problèmes peut être traitée à l'aide de la théorie mathématique de la bifurcation ou, plus généralement, de la discipline mathématique dénommée „la théorie des systèmes dynamiques“. On peut même considérer que le but principal de la synergétique de Haken est d'établir la relation entre la théorie des systèmes dyna-

⁵ v. R. Graham und H. Haken, *Zeitschrift für Physik*, 213, 420 (1968); 237, 31 (1970); V. de Giorgio and M. O. Scully, "Physical Review", A2, 117a (1970).

⁶ Hermann Haken, *Synergetics. An Introduction*, Springer Verlag 1977.

miques et la physique statistique. Après avoir noté que les mêmes principes gouvernent en effet tous les phénomènes coopératifs — i.e. dans les autres domaines aussi (biologique, social, etc.) — l'auteur parvient à la généralisation de la méthode, en lui offrant un statut interdisciplinaire.

Une histoire si longue et compliquée de la recherche scientifique fut nécessaire pour que l'on puisse imposer une idée vraiment simple, mais qui devrait devenir un principe de méthode. L'essentiel de la méthode synergetique de Haken consiste en une règle de sélection: il s'agit de choisir — du très grand nombre de variables caractérisant les systèmes complexes — un nombre relativement restreint de paramètres qui décrivent correctement et complètement les phénomènes qui se déroulent loin de l'équilibre. L'hypothèse fondamentale est que ces variables instables déterminent de manière unique la modification des variables stables. Les premières „dominant“ les dernières (d'où le nom de „principe de domination“ — *slaving principle* — donné par l'auteur). Le choix des variables relevantes est guidé par des indices mathématiques. Après cette sélection, en appliquant à la suite le traitement mathématique adéquat (du type topologique-statistique), la genèse de nouvelles structures à l'intérieur du système étudié peut être prévue et modélisée probabilistiquement. La théorie met en évidence le rôle important de l'instabilité, en tant que prémisses de l'auto-organisation des systèmes. „Ce qui se passe dans le point d'instabilité“ détermine vraiment toute l'évolution ultérieure des phénomènes.

De nombreux exemples empruntés aux différents domaines sont traités de manière unitaire dans la perspective proposée par la synergetique de Haken. Il s'agit tout d'abord de quelques phénomènes physiques, comme le laser, les instabilités Bénard et Taylor appartenant à la dynamique des fluides, ou l'équation Fokker-Planck. La théorie est ensuite appliquée à quelques exemples chimiques (réactions avec ou sans diffusion) et biologiques (la dynamique des populations, le système prédateur-proie, l'évolution et la morphogenèse). L'application la plus impressionnante reste, quand même, celle sociologique, concernant la formation de l'opinion publique — phénomène qui se révèle être gouverné par les mêmes lois statistiques que l'on avait trouvé dans le domaine physico-chimique et biologique.

La théorie de Haken a un statut épistémologique fort inédit, sans être pour autant singulière. La synergetique s'inscrit, on l'a déjà vu, parmi les théories trans-disciplinaires contemporaines engagées dans l'effort de conceptualisation scientifique de la „complexité“, et par conséquence elle fait partie d'un groupé „local“ de sciences. Mais à la différence des sciences factuelles classiques, dont la spécialisation suit les critères des anciens règnes naturels, la synergetique propose un nouveau découpage des faits épistémologiquement relevants, qui enfonce les anciennes distinctions entre les grands domaines cosmologiques.

De ce point de vue, elle se rapproche des sciences formelles, qui proposent elles-aussi une série de modèles généraux de la réalité, relativement indépendants, par rapport au contenu concret de celle-ci. D'ail-

leurs, la synergetique peut être regardée à la limite comme une particularisation — à nombreuses restrictions — de certaines théories mathématiques plus générales. Elle s'apparente, sous ce rapport, à la théorie mathématique des catastrophes, à la théorie ergodique et à quelques autres théories mathématiques spéciales.

Pour l'ontologie, les implications de la synergetique sont encore plus grandes. Pour la première fois, elle met en évidence d'une manière concluante la similitude de comportement que présentent certains systèmes dont la nature est si différente — tels que les inorganiques, les vivants et les socio-humains. Elle donne l'expression des lois communes qui déterminent l'évolution des systèmes complexes — témoignant ainsi de l'existence d'un déterminisme „transversal“ unique de la „complexification“, tout à fait différent par rapport aux déterminismes „régionaux“ qui règlent les phénomènes de stabilité. Dans la nouvelle perspective ouverte par la synergetique de H a k e n, les rapprochements que prouve l'évolution des systèmes de nature différente auprès des points d'instabilité deviennent beaucoup plus importants que les différences manifestées par les mêmes systèmes pendant leur comportement de stabilité. De même, les transformations subies par un certain système au cours du passage de l'état de stabilité à celui d'instabilité deviennent beaucoup plus relevantes que les propriétés qu'il conserve pendant ce même passage. Ce renversement d'oppositions et similitudes établies auparavant n'est pourtant que le moindre prix que la science doit payer pour pouvoir atteindre la réorientation dont elle a besoin. Pour la première fois, la science aboutit à interioriser le desideratum de l'unification, et donne ainsi un support positif à l'ontologie moniste. La crise métaphysique déclenchée par la maturation moderne des sciences trouve enfin une solution. à la suite de leur entrée dans une nouvelle phase d'évolution.

Et pourtant, la vocation ontologique réelle de la synergetique n'est pas encore accomplie. On pense surtout à la variante proposée par H a k e n, et moins à celle qui vient d'être établie par B u c k m i n s t e r F u l l e r. De ce point de vue, ce dernier s'avère beaucoup plus courageux que le premier (bien qu'au prix trop cher de certaines inconsistencies théoriques). H. Haken n'a pas osé de poursuivre ses idées jusqu'à leurs conséquences ultimes.

Par ses traits essentiels, la synergetique de H a k e n s'inscrirait assez bien dans le paysage ontologique contemporain d'inspiration scientifique. Elle satisfait le desideratum d'une „philosophie exacte“, tel qu'il est défini par M a r i o B u n g e; elle satisfait aussi l'aspiration vers une intelligibilité purement mathématique du monde, impliquée dans la nouvelle Naturphilosophie ressuscitée par R e n é T h o m. De même, les principes fondamentaux de la synergetique conviennent à l'orientation vers une „nouvelle alliance“, proposée par I l y a P r i g o g i n e et I s a b e l l e S t e n g e r s. Par conséquent, on ne peut que regretter le manque d'initiative de H a k e n à l'égard d'une extrapolation philosophique de sa théorie. Une telle extrapolation n'est pas seulement possible, mais aussi

nécessaire, d'autant plus qu'elle ne serait pas rapportée seulement aux ontologies actuelles, mais aussi à celles traditionnelles.

D'emblée, à la cosmologie positiviste classique. En ce qui concerne celle-ci, on a déjà décrit la manière dont la synergetique permettrait le dépassement du schéma ancien des „trois règnes“ cosmiques. Une correction semblable doit être appliquée aussi au schéma positiviste des deux types de lois (lois de coexistence et lois de succession). Il ne s'agit plus de distinguer entre la coexistence et la succession régulière des faits, mais surtout entre une succession stable et une autre, instable. On doit admettre que les instabilités sont réglées elles-aussi par leurs propres lois, complètement différentes, par rapport à celles qui reglent les phases de stabilité. Les phénomènes d'instabilité ne demeurent pas en marge du déterminisme. On pourrait même dire que les instabilités sont plus „riches“ ontologiquement, car ce sont elles qui provoquent la „complexification“ progressive de la réalité, et qui font naître les nouvelles structures du monde. Toutes ces idées étaient déjà présentes dans la philosophie romantique et vitaliste, mais seulement sous une forme métaphorique. La synergetique leur a donné enfin une démonstration mathématique rigoureuse.

En touchant à la question de la succession temporelle des faits objectifs, une éventuelle ontologie synergetique touche aussi au problème de la temporalité même, et finalement à celui du sens de l'évolution universelle. Or, on sait bien que ceux-ci représentent deux des problèmes les plus sensibles de la cosmologie positiviste, formulés d'une manière assez superficielle (et résolus en conséquence). Les oscillations de la théorie spencerienne du devenir universel entre l'optimisme cosmique, nourri à l'évolutionnisme darwinien et le pessimisme suggéré par la thermodynamique sont très relevantes sous ce rapport. Ce que la synergetique apporte de nouveau à cet égard, c'est que l'alternative se montre moins dure qu'auparavant. Les sens entropique et néguentropique du devenir peuvent coexister sans qu'aucun d'eux ne doive être tenu pour le seul décisif. Et, ce qui est tellement important, l'évolution néguentropique peut surgir tout aussi spontanément que celle entropique, sous des circonstances bien précises. Ainsi, l'ontologie synergetique dépasse le cadre cosmologique positiviste, et remonte par son caractère dialectique jusqu'à la solution hégélienne du problème du devenir universel.

Il y a encore un autre trait remarquable de la synergetique qui rappelle l'ontologie hégélienne: l'importance qu'elle attache à la notion de totalité. Ce qui représentait encore un simple élément d'intuition spéculative dans la dialectique du XIX^{ème} siècle et dans le holisme romantique reçoit maintenant un statut scientifique rigoureux. On trouve ainsi une possible solution pour la longue dispute philosophique engagée autour du problème d'une „dialectique de la nature“. Parmi les héritiers de la méthode hégélienne, les matérialistes ont été très tôt séduits par l'idée de chercher un pendant objectif, naturel, de la dialectique. Leur tentative fut ensuite accusée, et à juste titre, de schématisation positiviste, et confrontée à une conception différente de la dialectique, en tant que

méthode intimement liée au sujet et à la subjectivité. Tel fut le cas de la critique sartrienne, par exemple, qui tenait pour hypothétique, et fort douteuse, l'idée que les systèmes naturels agissaient en tant que totalités. Or voilà que cette suspicion vient d'être éliminée par les nouvelles données offertes par la synergetique. Les systèmes agissent comme totalités, et ils le font surtout dans la proximité des points d'instabilité qui favorisent l'émergence des nouvelles structures.

La vocation ontologique de la synergetique se montre ainsi comparable à la grande tradition philosophique. Le seul problème métaphysique majeur qui reste pour l'instant à l'écart de la synergetique serait peut-être le défi lancé par la critique kantienne. On peut objecter à la synergetique, tout comme aux autres hypostases de l'ontologie „exacte“ contemporaine, l'ignorance du principe kantien concernant le rôle décisif de la connaissance pour toute construction métaphysique. Il ne serait pas surprenant, quand même, que les développements à venir apportent de nouveaux éléments qui éclaircissent aussi cette dimension. On attend ces nouveaux éléments théoriques de la part du concept d'information, et de la manière dont il va s'inscrire dans le cadre ouvert par la synergetique.

MECANICA CUANTICĂ, ÎNTRE REALUL CINEMATOGRAFIC ȘI BUCLE CIBERNETICE

MIOARA DEAC

ABSTRACT. Quantum Mechanics, between Film-like Realism and Cybernetic Loops. In 1964, John Bell demonstrated that in order to reproduce the statistical predictions of quantum mechanics, the hidden variables, in the case of correlated systems, would have to be non-local. One can continue to hold a hidden variable theory only if one is prepared to countenance faster-than-light signalling, and this is a price too high to pay. It is legitimate, in view of these results, to speak of the completeness of the quantum-mechanical description of a physical system and hence of the metaphysical implications of quantum mechanics: the fact that there is objective entanglement of two bodies, a kind of holism in nature.

The problem of quantum measurement is associated with the mind-body problem. The quantum wave (mind, information, software) and atomic level (brain, hardware) represent complementary descriptions of the same system and we have a feedback circuit coupling the atomic level to the observer, not in a way that allows us to signal into the past but in a way which challenges our ordinary concept of film-like realism.

„Dominația unui singur simț este formula hipnozei“

Marshall Mc Luhan

Limbajul, o dată elaborat, ne închide într-un spațiu magic, a cărui virtute magică am determinat-o noi, creatorii lui, dar care, o dată creat, dobîndește o viață și o putere în sine, căci este grila prin care decodificăm lumea. Nimic mai mult în aceste considerații decît vechea temă a formulei magice care ajunge să-și domine vrăjitorul.

În cartea sa „Galaxia Gutenberg“, Marshall Mc Luhan atrage atenția asupra faptului că interiorizarea unor medii de transmitere a informației, adică literele, în cazul omului alfabetic, „post-gutenbergian“, modifică relațiile dintre simțurile noastre și consecutiv procesele mintale, determinînd printr-un proces de ascendent incontrollabil al limbajului asupra noastră, propria noastră percepție a realului, a a spațiului și timpului.

În cele ce urmează vom argumenta că limbajul științei moderne, bazat pe punctul de vedere cinematografic, pe ideea realului determinist, repetabil, uniform, secvențial, liniar și detașat de observator, conduce la antinomii irezolvabile în mecanica cuantică.

Metafora realului cinematografic este ilustrată de Marshall Mc Luhan prin descrierea „magiei naturale a camerei obscure“¹, una din distracțiile favorite ale elitelor din vremea Renașterii, derivate din

¹ Marshall Mc Luhan, *Galaxia Gutenberg*, Ed. politică, București, 1975, p. 214.

translatarea accentului pe vizual, în experiență. Lumea devine un spectacol exterior permițând totală detașare a observatorului de ceea ce constituie *realul decupat*. Într-o zi însoțită, un observator este plasat într-o cameră întunecată. Camera are practică o deschizătură de mărimea unui vîrf de ac. Atunci, pe peretele opus se vor vedea imagini ale lumii de afară — „un copac, un om, o trăsură care trece”². Acest experiment generic reflectă primatul vizualului asupra audio-tactilului, statuarea punctului de vedere fix al perspectivei picturale renaștentiste, trasarea indubitabil clară a graniței observator-fenomen — toate acestea instituite o dată cu cultura alfabetică și mai exact, o dată cu cultura tiparului.

La originea „mitului științei moderne” așa-numita știință galileo-newtoniană (ce, triumfînd prin *Laplace*, ne amăgește și astăzi cu stilizanta ei autosuficiență), stă o similară decupare a observatorului de fenomen. În plus, separarea (generatoare de neutralitate) a formei de conținut, nu numai că exclude observatorul din real, ca parametru extern și indiferent, dar statuează uniformitatea, repetabilitatea și pasivitatea fenomenului fizic. Realul contemplat este identic cu realul necontemplat, de genul neutralității actului de a privi o fotografie. Ontologia clasică este o ontologie cinematografică, excluzînd spontaneitatea, hazardul și armonia, căci niște entități pasive și dezarticulate nu pot genera armonie.

Prin ontologie clasică înțelegem o ontologie avînd următoarele caracteristici:

a) *determinism*: există posibilitatea predicției măsurărilor, rezultatele măsurărilor sînt aprioric determinate.

b) *localitate*: absența acțiunii instantanee la distanță, deci două evenimente separate prin distanța l nu se pot afecta unul pe celălalt decît după trecerea unui interval de timp $t = l/c$ — Figura 1.

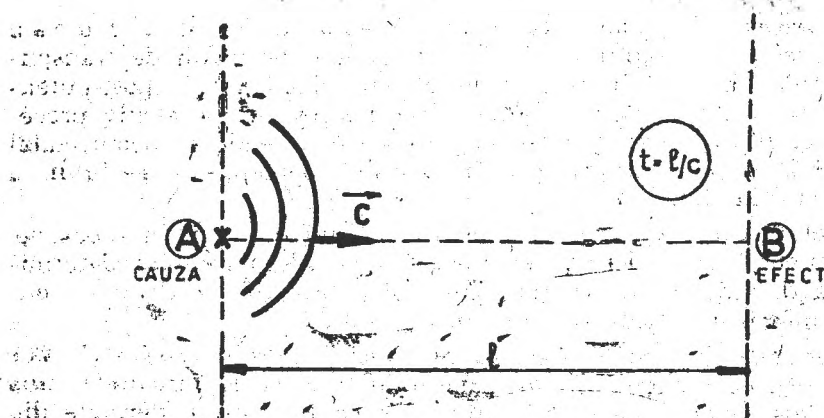


Fig. 1

² *Ibidem*, p. 215.

Aderența la ontologia clasică l-a determinat pe Einstein să respingă completitudinea mecanicii cuantice³. Căci admitând completitudinea mecanicii cuantice, trebuie să acceptăm o ontologie cuantică, o metafizică cuantică, centrată pe un indeterminism intrinsec, ireductibil, al Naturii. O metafizică cuantică e constituită pe următoarele caracteristici:

1) *indeterminism obiectiv*. Nu propria noastră ignoranță construiește o imagine științifică indeterministă, ci Natura însăși este indeterministă.

2) *indefinire obiectivă a mărimilor fizice* reprezentate prin operatori care nu comută (de pildă, proiecțiile momentului cinetic sau impulsul și poziția particulei nu au în *mod real* valori bine definite simultan).

3) există *stări amalgamate în mod obiectiv* înaintea măsurătorii, de genul stărilor descrise de funcția $\psi = c_1\psi_1 + c_2\psi_2$ (care este o combinație liniară a funcțiilor proprii ψ_1, ψ_2). Aceste stări amalgamate se „desfac” prin actul măsurării, realul actualizându-se sub forma funcției proprii ψ_1 (cu probabilitatea $|c_1|^2$) sau a funcției proprii ψ_2 (cu probabilitatea $|c_2|^2$).

A admite existența obiectivă a acestor stări amalgamate, hibride, este echivalent cu a considera validă imaginea unui *real antropocentric*. Acest real antropocentric, consecință logică a acceptării valabilității ontologiei cuantice, constituie principalul argument al instrumentalismului în favoarea renunțării la realism. Ce poate fi mai absurd la nivelul acuității umane, decît un conglomerat difuz de potențialități, forțat, în urma intervenției observatorului, pe un canal concret și îngust al realității? (ψ_1 sau ψ_2). De aceea este atît de disputată problema reducăiei pachetului de unde, sau problema actualizării potențialităților în mecanica cuantică. Mecanica cuantică propune o lume fără îndoială stranie, o lume hibridă care în urma observării colapsează într-o lume conturată sau alta (ψ_1 , respectiv ψ_2). Această viziune ontologică ar putea să nu conțină nici o semnificație umană atîta vreme cît ne limităm la circumscrierea imaginilor microscopice, dar devine șocantă în momentul amplificării la nivel macroscopic.

Tocmai această amplificare a „coexistenței fantomatice” de la nivel microscopic la nivel macroscopic este propusă de experimentul mental al pisicii lui Schrödinger⁴ — Figura 2.

Experimentul este constituit de închiderea unei pisici într-un recipient. În acest recipient este plasat un sistem microscopic, de exemplu un nucleu de atom radioactiv cu probabilitatea de a se dezintegra, egală cu probabilitatea de a nu se dezintegra în intervalul de timp Δt . Atunci starea nucleului se poate descrie prin funcția $\psi = c_1\psi_1 + c_2\psi_2$, unde ψ_1 reprezintă starea nucleului dezintegrat, iar ψ_2 reprezintă starea nucleului nedeintegrat. Dacă nucleul se dezintegrează, acest eveniment va fi înregistrat de un contor Geiger. El va acționa în ciocan care va sparge, de exemplu, un balon de sticlă umplut cu o substanță toxică. Prin urmare, dacă dezintegrarea

³ Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, John Wiley & Sons, New York, 1974, p. 254.

⁴ Paul Davies, *Time Asymmetry and Quantum Mechanics*, in *The Nature of Time* (Raymond Flood, Michael Lockwood, eds.) Basil Blackwell, 1986.

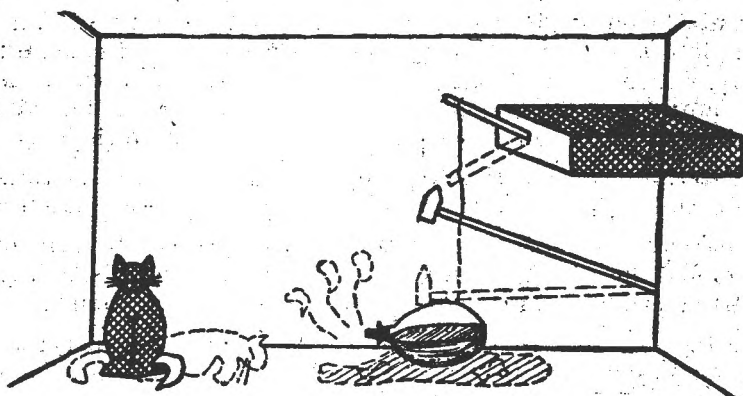


Fig. 2

atomului radioactiv se produce, animalul va muri. În caz contrar, când, după timpul Δt vom deschide recipientul, pisica va fi vie. Deci starea pisicii poate fi descrisă prin funcția $\psi_p = c_v\psi_v + c_m\psi_m$ (ψ_v descriind starea pisicii vii, iar ψ_m starea pisicii moarte).

Ontologia cuantică impune imaginea unui real macroscopic (de pildă, starea pisicii), care este constituit prin suprapunerea difuză a mai multe stări (de exemplu, pisică vie + pisică moartă, în proporții egale). Momentul observării este cel ce distruge „starea monstruoasă a obiectelor macroscopice”⁵ preexistentă imixtiunii observatorului. Sau, nuanțat la extrem, o lume net conturată există în urma intervenției conștiente a observatorului. Un copac există pentru că-l privesc... sau, cum spune Einstein, exasperat: putem realmente concepe că „Luna nu există dacă nimeni n-o privește?”

În consecință,

$$\left. \begin{array}{c} \text{REALISM} \\ \& \\ \text{COMPLETITUDINE} \end{array} \right\} \Rightarrow \left\{ \begin{array}{c} \text{ONTOLOGIE INDETERMINISTĂ} \\ \& \\ \text{REAL ANTROPOCENTRIC} \end{array} \right. \quad (I)$$

Intoleranța lui Einstein în ceea ce privește mecanica cuantică (relativ la completitudinea, nu la consistența ei) își are, de fapt, soriginea, în concepția menționată a realului cinematografic — ideea că realitatea fizică este, pur și simplu, o fotografie mobilă, un cadru contemplat — concepție „obiectivistă” care a secretat știința modernă.

Sînt explicabile deci eforturile dedicate salvării ontologiei clasice (esențialmente deterministe) eforturile dedicate plasării indeterminismu-

⁵ Abner Shimony, *Search for a Worldview Which can Accommodate our Knowledge of Microphysics*, in *Philosophical Consequences of Quantum Theory, Reflections on Bell's Theorem* (James T. Cushing & Ernan McMullin, eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1989, p. 36.

lui în planul aproximațiilor incomplete, deci *interpretării epistemice* a straniilor particularități ale mecanicii cuantice (adică propunerea unui real indeterminist, antropocentric, compus din suprapunerea unor potențialități actualizate prin actul intervenției observatorului). Aproximativ treizeci de ani, fizicienii și filosofilii realiști, agreînd, în plus, o lume deterministă; au sperat în completarea mecanicii cuantice.

Această completare a mecanicii cuantice era echivalentă cu adăugarea unor parametri adiționali, așa-numitele variabile ascunse plasate sub nivelul de rafinare a descrierii cuantice⁶.

Situația se clarifică în anul 1964 cînd John Stewart Bell studiază posibilitatea formulării unor teorii deterministe cu variabile ascunse. În urma deducerii celebrei teoreme a lui Bell⁷ a devenit posibilă, pentru prima dată, arbitrarea experimentală, în laborator, a unei dispute metafizice: lumea noastră trebuie descrisă printr-o teorie deterministă sau printr-o teorie indeterministă? Sau, cu alte cuvinte, cum este lumea în care trăim?

Obiectivul lui Bell era să elaboreze o teorie deterministă și locală care să conserve, în consecință, o ontologie clasică. Detaliile formale și aspectele tehnice ale confirmării experimentale a teoremei lui Bell nu intră în sfera, mai restrînsă, a acestui studiu. Ele pot fi urmărite în dezvoltări mai recente din literatură⁸⁻¹². Subliniem aici doar semnificația fizică crucială a formulării inegalităților Bell: predicțiile pentru valorile medii ale unor teorii deterministe și locale, trebuie să satisfacă anumite inegalități care sînt violate experimental. În plus, predicțiile corespunzătoare, calculate pe baza mecanicii cuantice, sînt foarte bine validate empiric. *O teorie deterministă și locală este deci infirmată experimental. Lumea noastră nu este simultan deterministă și locală.*

Prin urmare:

$$\left. \begin{array}{l} (1) \text{ DETERMINISM} \\ \text{\&} \\ (2) \text{ LOCALITATE} \end{array} \right\} \Rightarrow \left\{ \begin{array}{l} \text{INEGALITĂȚI BELL INVALIDATE} \\ \text{EXPERIMENTAL} \quad \text{(II)} \\ \text{O ONTOLOGIE DETERMINISTĂ ȘI} \\ \text{LOCALĂ NU ESTE VALIDĂ} \end{array} \right.$$

Una din cele două caracteristici, (1), respectiv (2), a căror conjuncție constituia esența ontologiei clasice, nu este o trăsătură a lumii în

⁶ Max Jammer, *op. cit.*, p. 263—265.

⁷ John Bell, *On the Einstein-Podolsky-Rosen Paradox*, „Physics” 1, (1964), p. 195—200.

⁸ Jon P. Jarrett, *On the Physical Significance of the Locality Conditions in the Bell Arguments*, „Nous” 18, (1984), p. 569—589.

⁹ H. P. Stapp, *S-Matrix Interpretation of Quantum Theory*, „Physical Review” D3, (1971), p. 1303—1320.

¹⁰ M. L. C. Redhead, *Undressing Baby Bell*, Cambridge University preprint.

¹¹ Paul Davies, J. R. Brown, *The Ghost in the Atom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

¹² N. David Mermin, *Can you Help your Team Tonight by Watching on TV?* in *Philosophical Consequences of Quantum Theory*.

care trăim. Dar la care să renunțăm? Cum este lumea în care trăim? Afară de soluția retragerii strategice pe pozițiile pozitivismului, eficace dar inexpressiv, avem doar două alternative: să optăm pentru un realism cuantic sau, dimpotrivă, pentru un realism nelocal. Această bifurcare netă a opțiunilor rezultă în urma formulării și confirmării experimentale a teoremei lui Bell. Două posibilități rămân deci deschise, ambele interzicând însă o ontologie clasică — Figura 3.

A. Din dorința evitării primei capcane a realismului (indeterminism + real antropocentric) generate de acceptarea completitudinii mecanicii cuantice, vom păstra condiția (1), deci *determinismul*. Însă nu ne putem sustrage celei de-a doua capcane a realismului. Realismul este sortit unei pendulări între cele două capcane și neutralizării uneia din ele. Considerînd neutralizabilă, în principiu, a doua capcană, se impune construirea unor teorii deterministe dar *nelocale*, permițînd transmiterea instantanee a acțiunilor la distanță, adică existența vitezelor supraluminoase. Totuși, teoria specială a relativității are un suport empiric excelent și nu există temei suficient de a renunța la ea doar pe baza neverosimilității aparente a indeterminismului cuantic.

B. A doua alternativă este ca, păstrînd (2), *localitatea*, să asimilăm ontologic, indeterminismul inerent descrierii cuantice. Natura este indeterministă iar metafizica cuantică este credibilă, deși plasează realismul în capcana antropocentrismului.

Această capcană, acest paradox al antropocentrismului este un paradox doar pentru adepții realului cinematografic, conform cărora realul contemplat este identic cu realul necontemplat. Modificîndu-ne ideea de real, prima capcană a realismului reprezintă doar un punct tranzitoriu spre o abordare fluidă și de altitudine a problemei realității.

Omul este simultan actor și spectator. Dacă în mecanica clasică puteam anticipa rezultatul măsurărilor, *puteam face raționamente pe baza a ceea ce s-ar fi putut întîmpla dar nu s-a întîmplat*, în mecanica

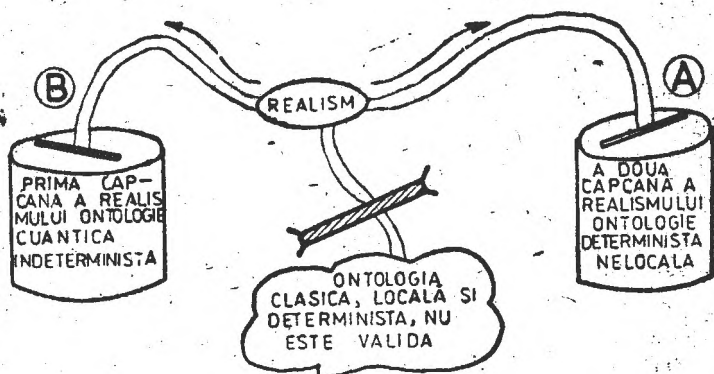


Fig. 3

cuantică acest lucru nu mai este posibil¹³. Realul nu e cinematografic, fenomenul nu este distinct, detașat, decupat de observator.

Ceea ce nu s-a întâmplat este potențialitate neactualizată și aparține altui nivel de descriere a realului decât actualul. Proiecția observatorului în realitate determină actualizarea, desfacerea potențialităților, prin anularea altor potențialități alternative.

În acest mod, problema corelațiilor (problema-cheie a mecanicii cuantice¹⁴⁻¹⁶) este stranie doar dacă ne limităm la această idee stilizată de real. Transgresarea acestei abordări nu implică abandonarea realismului ci, pur și simplu, modificarea ideii de real, în sens Bohr.

Există realmente un holism în natură, stări cuantice amalgamate. *Totul are legătură cu orice*, în principiu, dar conexiunea respectă afinități naturale. Chiar după separarea spațială a două particule, acestea nu au stări distincte, independente una de cealaltă — Figura 4.

Acest întreg este ca un „copac de fum” neactualizat, formînd un tot nedefalcabil — Figura 5.

Alegerea experimentatorului de a observa „coroana” entității 1 va actualiza în B „rădăcina” entității 2, căci natura interzice existența unui arbore cu două coroane și fără rădăcină — Figura 6. — exact la fel cum descrierea cuantică interzice un sistem biparticulă format din doi electroni cu spinul ↑ (un sistem ↓)¹⁷.

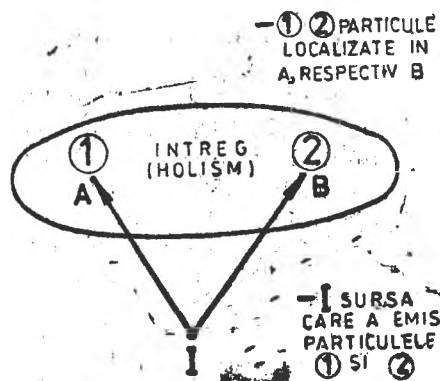


Fig. 4

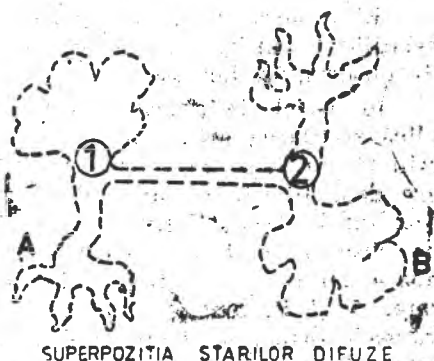


Fig. 5

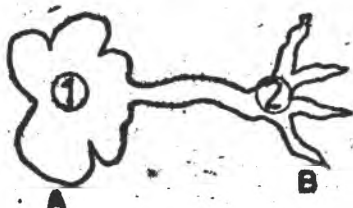
¹³ Ibidem.

¹⁴ Bas C. van Fraassen, *The Einstein-Podolsky-Rosen Paradox "Synthese"* 29, p. 291-309.

¹⁵ Bernard d'Espagnat, *A la recherche du réel*, Gauthier-Villars, 1980.

¹⁶ A. Einstein, B. Podolsky, N. Rosen, *Can Quantum Mechanical Descriptions of Physical Reality be Considered Complete?*, in *Physical Reality*, (S. Toulmin, ed.), Harper & Row, Evanston and London, 1970.

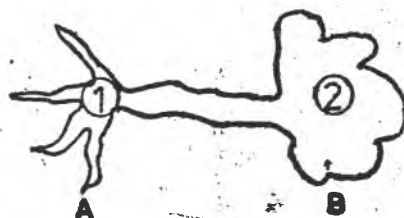
¹⁷ James T. Cushing, *A Background Essay*, in *Philosophical Consequences of Quantum Theory*.



(SAU SPINII ELECTRONILOR $\uparrow\uparrow$)

ACTUALITATE (∞)

Fig. 6



{SAU SPINII ELECTRONILOR $\downarrow\downarrow$ }

ACTUALITATE ($\downarrow$) COMPLEMENTARA LUI (∞)

Fig. 7

Dacă experimentatorul alege un context experimental complementar, în A se va actualiza „rădăcina“, iar în B „coroana“ — Figura 7 —, natura interzicând existența unui arbore cu două rădăcini și fără coroană, analog cu felul în care descrierea cuantică interzice un sistem biparticulă format din doi electroni cu spinul $\uparrow$ (un sistem $\mathbb{N}$).

Accentuăm faptul că aceste corelații între entități, spațial separate, nu sînt corelații supraluminoase, ci corelații informaționale. Prin actualizarea potențialităților, observatorul obține informație, iar obținerea informației are loc consecutiv alegerii modalității de observare a acestui real holistic, modalitate ce interzice observarea altor modalități complementare.

Eliminarea antinomiilor decurge din abordarea informațională a corelațiilor cuantice. Modalitatea de definire a unui sistem este dependentă de observator, iar procesul acumulării de informație afectează sistemul.

O astfel de abordare informațională a mecanicii cuantice nu implică statuarea primatului Spiritului, Conștiinței. Realitatea nu e determinată, în sens tare, prin spirit, ci în sens slab, deoarece observatorul are doar libertatea de a alege unghiul de observare a realității, nu și rezultatul observat. Există legi, „afinități naturale“ ce nu pot fi eludate de observator. Dacă ele ar fi eludabile, corelațiile cauzale supraluminoase, cu $V > C$, ar fi posibile. De fapt, între cele două localizări separate, A și B, există corelații informaționale. Nelocalizarea cuantică nu violează principiul constanței vitezei luminii, ci deplasează accentul spre integralitate. Așadar, problema realității nu este voalată, mai degrabă conceptul de informație modifică conceptul de realitate și conceptul de cunoaștere spre „realul cognoscibil în structuri“^{18, 19}.

Problema măsurării cuantice e analogă problemei dualității complementare spirit-materie sau *software* (asimilat undei cuantice, informației despre sistem) — *hardware* (asimilat particulei fizice). Acestea sînt nivele de descriere diferite, nivele complementare și nu contradictorii ale aceluiași sistem fizic.

¹⁸ Bernard d'Espagnat, *Une incertaine réalité*, Gauthier-Villars, 1985.

¹⁹ Ilie Părvu, *Arhitectura existenței*, Humanitas, București, 1990.

Procesul măsurării (observării), ca și procesul, în general, al cunoașterii, este, o buclă cibernetică, un circuit cu feedback în care nu putem separa realitatea care a fost de observatorul care va fi. Observatorul e cuplat în trecut cu activitatea particulei — Figura 8, cuplaj pur informațional, neimplicând transmiterea unui semnal util în trecut (cu $V > C$).

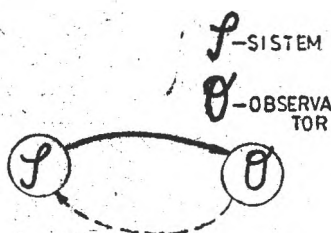


Fig. 8

Unda cuantică codifică informația observatorului despre sistem. Informația este definită ca o structură care produce cunoaștere, diminuând ambiguitatea relativă la producerea unui eveniment dat. Este esențială distincția între o relație cauzală și o relație informațională. Fluxul informației poate avea loc în absența unor procese cauzale și nu depinde deci de acestea. Fie doi receptori, A și B, conectați la același emițător TV, E²⁰ Figura 9. Avem informație completă în A despre ce se petrece în B, deși nu există o conexiune cauzală între A și B. Mai mult, chiar dacă între două puncte nu există canal fizic, poate exista un „canal fantomă”, un canal informațional și în consecință o relație informațională.



Fig. 9

Dacă B este depărtat spațial de E mai mult decât A, în A avem informație despre ce se va întâmpla în B. Această aserțiune e stranie doar dacă se echivalează relația informațională cu relația cauzală. Existența relației cauzale ar implica transmiterea unui semnal utilizabil în trecut, în timp ce stabilirea unei relații informaționale nu invalidează principiul constanței vitezei luminii.

Analog, între cele două particule separate spațial din experimentele generice ilustrând corelațiile cuantice (experimentul EPR, experi-

²⁰ Fred I. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1982, p. 33—37.

mentul cu două fante, experimentele de corelații ale spinului tip Bell) nu există conexiuni cauzale, ci doar conexiuni informaționale.

De fapt, nelocalizarea are un statut ontologic special, fiind proprie nu nivelului obiectului fizic independent de observator, ci nivelului reprezentării sistemului de către observator. Chiar cel mai simplu proces de observare este un proces de comunicare între două entități: observator — observabilă.

Între aceste două entități există un flux informațional²¹. A observa un sistem este echivalent cu alterarea acestui sistem. Acumularea de informație afectează nu obiectul definit în spațiul fizic în care are loc experimentul (adică acumularea de informație nu este echivalentă cu semnalizarea în trecut) ci afectează *entitatea definită de observator*.

Paradoxurile mecanicii cuantice (paradoxul corelațiilor, paradoxul măsurării — ilustrat de experimentul cu pisica lui Schrödinger) nu pot fi neutralizate fără să acceptăm că există nivele diferite de descriere a realului, nivele complementare dar având statut deplin de realitate: potențialitate neactualizată, respectiv actualitate determinată prin inserția observatorului, prin schimbul informațional.

Elaborarea unor teorii formale vizînd descrierea Universului se concretizează prin constituirea unui spațiu de modelare. Modelarea este un apel la matematică, iar matematica este un limbaj ce are atașate o sintaxă și o pluralitate de semantici. Pentru a fi definit, un sistem trebuie să fie închis. Nivelul de descriere teoretic surprinde un sistem închis. Pentru a observa sistemul, trebuie inițiat un proces de comunicare, un schimb de informație, asigurat prin deschiderea sistemului. Cunoașterii îi este deci proprie o buclă cu feedback, autoexcitată, o pendulare recursivă (*experiment—teorie—experiment—teorie...*) sau (*observație—definiție—observație—definiție...*). Această pendulare nu are limită, căci această limită, conform teoremei lui Gödel de incompletitudine a sistemelor formale, este principal imposibilă.

Orice circumscriere a realului face, inevitabil, apel la două descrieri complementare. Complementaritatea este reflectată în mecanica cuantică (dualitatea definiție — observație sau descriere cauzală — descriere spațio-temporală) și surprinsă strălucitor și subtil de Niels Bohr: experimentarea în fizică, constituie deschiderea furnizînd informație, dar prețul plătit este alterarea sistemului observat. Abordarea lui Bohr este înrudită cu concepția anticilor despre experiment: experimentul este o insolență, un hybris ce trebuie plătit. La greci era vorba de o interdicție religioasă (vezi, miturile lui Icar, Dedal, Prometeu), la Bohr, de „resemnare epistemologică”²².

O ontologie omogenă se poate constitui, în consecință, doar prin abandonarea ideii de real cinematografic. Realismul „alfabetic” einsteinian este centrat pe:

²¹ Guy Jumarie, *Subjectivity, Information, Systems. An Introduction to a Theory of Relativistic Cybernetics*, Gordon and Breach Science Publishers, 1986.

²² Max Jammer, *op. cit.* p. 106.

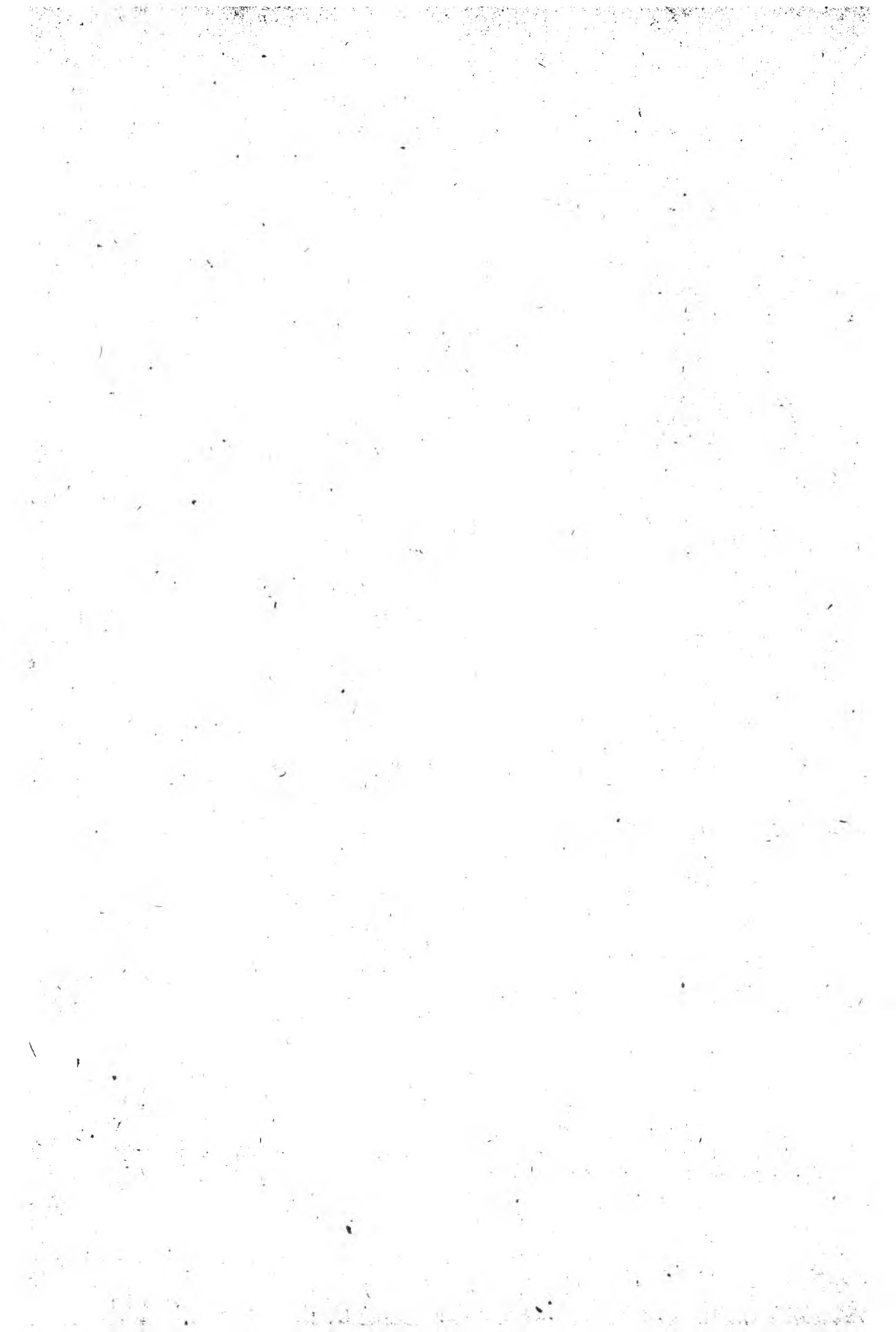
- 1) repetabilitate (determinism)
- 2) secvențialitate (localitate, independența stărilor entităților separate spațial)
- 3) reversibilitate (inexistența săgeții timpului — săgeată a timpului generată de creșterea informației, deci de creșterea globală a entropiei)
- 4) absența interferenței sistem—observator.

Dizolvarea graniței, a separării carteziene *res cogitans* — *res extensa*, permite acordarea unui statut ontologic coerenței cuantice. Realitatea coerenței cuantice ne restituie o lume mai familiară... în natură totul este interconexat, dar interconexiunea este selectivă, ascultînd de „pasiunile” entităților realului. Lumea încetează a ne mai arăta imaginea unui automat stupid, pasiv, manevrabil²³ care este determinat riguros prin legile fizicii clasice de către un observator înstrăinat de natură.

Întîmplarea, spontaneitatea, indeterminismul, sînt esența unei lumi care însă nu este haotică, ci coerentă, sensibilă, selectivă. „Afinitatea” particulelor sau lipsa acestei „afinități” (ilustrată, de pildă, de principiul de excluziune al lui Pauli) nu trebuie identificată forțat cu atitudinile umane, dar dezvăluie, totuși, o armonie holistă a naturii. Spiritul și materia nu se supun unei demarcații rigide. Evident, este prematură o extindere, nejustificată suficient, a analogiei între fenomenele psihice și cele cuantice. Această analogie, însă, constituie premisa receptării unei armonii ce ne cuprinde și pe noi, făpturi umane.

Lumea, este o armonie spontană, fragmentată și distorsionată atunci cînd ne abandonăm hipnozei vizualului ce generează iluzia dominației umane asupra Universului. Magia limbajului, magia vizualizabilului, vadează esența Lumii a cărei precizare o căutăm mereu. Iar această esență este tocmai absența unei esențe monovalente.

²³ Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Noua Alianță. Metamorfoza Științei*, Ed. Politică, București, 1984, p. 51—59.



OBIECT ȘI IMAGINE ARTISTICĂ. O INCERCARE IN SEMIOLOGIA ȘI HERMENEUTICA OPEREI DE ARTĂ

DAN EUGEN RAȚIU

ABSTRACT. Artistic Image and Object. An Essay on the Semiology and Hermeneutics of the Work of Art. Even if it seems to provide principles and methods strictly opposed, there are premisses to associate Semiology and Hermeneutics in a new perspective on the work of art. These premisses are provided by some general conditions of the current culture: a new model of the cultural phenomenon imposed, different from the traditional one. From this perspective, the basic presumptions of this research (the existence of a symbolic thinking, the cultural role of the artistic image and the existence of a double symbolism, conscious and unconscious) lead to the fundamental hypothesis that the work of art as a whole supposes the unity of two hypostasis the artistic object and the artistic image. This distinction allows, in its turn, the possibility of the simultaneous engagement of the two complementary approaches on the work of art (Semiology and Hermeneutics) at the level of each hypostasis. In this way we have as main fields of research both a Semiology and Hermeneutics of the artistic object and a Semiology and Hermeneutics of the artistic image. These two will finally outline a general view on the work of art.

Studiul artei și al operei de artă nu este, desigur, un demers nou și el a fost făcut de pe poziții teoretice și cu mijloace din cele mai diferite. De cele mai multe ori însă, metode precum analiza formală și analiza de conținut, explicarea și comprehensiunea, descrierea și interpretarea s-au opus și exclus reciproc, ceea ce a condus și la opunerea formei și conținutului la nivelul operei de artă sau a teoriei și istoriei artei, pe un plan mai general. S-ar putea vorbi de două tradiții rivale — una *particularistă*, istorică, interesată de operă deoarece ea există, fiind opera unui individ în anume condiții și cealaltă *generalistă*, teoretică, interesată de operă deoarece depinde de un sistem, este actualizarea unei structuri — opoziția lor fiind cea dintre conceperea unei opere ca actuală sau ca posibilă.¹ Toate aceste opoziții s-au manifestat și ca opoziții între două teorii și în același timp metode de raportare la obiect: *hermeneutica*, vizînd interpretarea și critica textelor în scopul descifrării sensului și al constituirii unei teorii generale a inspirației² și *semiologia*, utilizînd analiza structurală nu pentru a asculta ce spune textul ci pentru a vedea cum se constituie acesta.³

¹ Antoinette Compagnon, *Pour un tableau de la critique littéraire contemporaine*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1988, tom Symposium. Les Enjeux, p. 462.

² Bernard Dupui, *Hermeneutique*, in *Encyclopaedia Universalis*, tom 9, p. 262.

³ Aurel Codoban, *Structura semiologică a structuralismului*, Dacia, Cluj, 1984, p. 95.

Deși atât hermeneutica cât și semiologia își au originea în raportarea la limbaj sau la textul scris, există încercări de aplicare a acestora la studiul artei și al operei de artă. Un exemplu de hermeneutică a artei este iconologia (teoretizată de E. Panofsky), care practică o critică de tip „conținutistic“, fiind însă interesată mai degrabă de subiectul literar al operei de artă și mai puțin de subiectul ei plastic și concentrându-și atenția mai cu seamă asupra Renașterii.⁴ Totuși, iconologia are meritul de a raporta opera de artă la istoria și practica artistică sau culturală în general. Semiologia și-a propus, fie — ca gîlîntă generală a semnelor — aplicarea analizei structurale și a principiilor semnelui lingvistic la alte tipuri de obiecte culturale, printre care și cele artistice (R. Barthes), de unde problema artei ca limbaj, fie — din perspectiva specifică a domeniului artistic — descoperirea principiilor și legilor proprii operei de artă considerată ca sistem semnificant (P. Francastel), de unde problema constituirii unei semiologii a artei/vizibilului necentrată lingvistic. Limitele semiologiei structuraliste, în special pe linia sa „tare“, sînt formalismul accentuat și apriorismul, fiind acuzată de aplicarea unor grile de lectură externe (lingvistică, psihanaliză, sociologie) și neglijarea aspectului istoric. Cu toate acestea, ea poate sluji adecvat la înțelegerea artei, în special a experienței artistice contemporane preocupate de problema limbajului.

Cu toate că s-ar părea că furnizează principii și metode strict opuse, există premise pentru a le asocia într-o perspectivă nouă asupra artei și operei de artă. În cazul semiologiei, prin depășirea formalismului explicativ și angajarea sa în înțelegerea contextului cultural manifestat prin codurile actualizate la nivelul operei de artă. În cazul hermeneuticii, prin depășirea pozitivismului iconografic ca simplă identificare a subiectelor și simbolurilor vehiculate, pe de o parte în direcția punerii reale în practică a programului iconologic, pe de altă parte prin acordarea atenției cuvenite valorilor stilistice ale operei de artă.

Abordarea pe care o propune această cercetare este cea a unui demers care să integreze și să depășească opozițiile menționate, vizînd asocierea semiologiei cu hermeneutica în studiul artelor vizuale, în special a picturii și a obiectului ei, tabloul, considerat atât ca sistem semnificant cât și ca imagine artistică.

De aceea, proiectul ia în considerare semiologia și hermeneutica simultan în calitatea lor de teorii, care să furnizeze un set de principii teoretice asupra artei și operei de artă, și de metodologii, care să ofere un set de metode, operații, de abordare a operei de artă în conformitate cu principiile menționate. Aceste demersuri vor fi complementare, capabile să ofere împreună o perspectivă teoretică nouă asupra operei de artă în integralitatea sa precum și o perspectivă metodologică nouă de abordare a acesteia, în așa fel încît aspectul „formal“ și cel de „conținut“ nu vor mai fi opuse ci, mai mult, distincția însăși își va pierde sensul.

⁴ Andrei Pleșu, *Ochiul și lucrurile*, Meridiane, București, 1986, p. 288—289.

1.1.1. Baze de bază și ipotezele. Premisele unei astfel de abordări sînt oferite de cîteva din condițiile generale ale culturii actuale. Datorită psihanalizei și structuralismului s-a impus un model al fenomenului cultural diferit față de cel tradițional (care era *producere — operă — receptor*): mitul romantic al creatorului a fost dizolvat într-un subiect traversat de inconștient, operei i se substituie textul, iar receptării lectură, intelctia semiologică.⁵

Contestînd demersul biorgafic, două critici i-au substituit o nouă *concepție despre subiect*: cea fenomenologică și cea psihanalitică.⁶ Critica fenomenologică, consideră întreaga operă a unui autor ca o totalitate organică, ca o unitate de fapt de conștiință. Acest univers imaginar singular se dezvăluie prin teme recurente, imagini, fantasmе, pornind de la care criticul reconstruiește o experiență a lumii, o ordine implicită, o intenție profundă care este adevărul operei, centrul și sensul său ascuns. Critica fenomenologică procedează prin identificare, ea nu judecă, ci este transcrierea unei logici a calităților sensibile. Critica psihanalitică pare a fi fundamental divergentă: ea vrea să acceadă la un inconștient ca sens ascuns al operei și nu la o conștiință, fie ea și confuză; nu se fondează pe identificare și intuiție ci pe tehnicile psihanalitice.

Mai mult, influența mijloacelor de comunicare în masă a dus la trecerea de la o „civilizație a alfabetului“ la o „civilizație a imaginii“. Atacurile deconstructiviste la care a fost supusă cultura Occidentului de către J. Derrida de pe poziția post-structuralistă au făcut ca atenția acordată Imaginii să compenseze secole de meditație exclusivă asupra Logosului, arătîndu-se astfel în mod convingător că nu Verbul ci Imaginea constituie fața încă ascunsă a culturii noastre.⁷ Mai toți gînditorii importanți ai secolului nostru, începînd cu Freud și Heidegger și terminînd cu Foucault, Goodman și Derrida au contribuit la constituirea unei hermeneutici a imaginii și, cum arată V. I. Stoichiță, nu e de asemenea întîmplător că în peisajul atît de variat și uneori atît de deconcertant al artei contemporane, una din constantele condiției „post-moderne“ a artei este cea de a medita asupra imaginilor și istoriei lor.

Din această perspectivă, *presupozițiile de bază* ale cercetării sînt următoarele:

— *existența unei gîndiri figurative/simbolice*, care nu traduce alte valori ci își are propriile principii și legi, fiind legată de un anumit tip de activitate care structurează o materie, constituind un obiect specific: obiectul artistic (P. Francastel).

— *existența unui rol cultural* de primă importanță al imaginii, prin ea exprimîndu-se, răspîndindu-se și conservîndu-se o parte din fondul esențial al gîndirii oamenilor.

— *existența unui dublu symbolism*, conștient și inconștient, care presupune o structură de adîncime avînd ca principală caracteristică modul

⁵ Aurel Codoban, *Structura semiologică...*, p. 57.

⁶ Antoinette Compagnon, *Pour un tableau...*, p. 463.

⁷ Victor Ieronim Stoichiță, *Interviu*, „România literară“, nr. 39/1991.

inconștient în care operează, constituind un stil cultural la care participă toate produsele unei culturi dintr-o anumită epocă.

Aceste idei de bază conduc la formularea ipotezei fundamentale a cercetării, și anume că opera de artă, ca întreg, presupune unitatea a două ipostaze: obiectul artistic și imaginea artistică. Imaginea este distinctă de ansamblul semnelor care constituie obiectul, dar nu există fără suportul ei material. Această distincție permite, la rîndul ei, posibilitatea angajării înpreună a celor două demersuri asupra operei de artă — semiologia și hermeneutica — la nivelul fiecărei ipostaze a acesteia. Vom avea astfel ca domenii speciale ale cercetării atît o semiologie și o hermeneutică a obiectului artistic (avînd ca și concept central pe cel de „semn“), cît și o semiologie și o hermeneutică a imaginii artistice (avînd ca și concept central pe cel de „imagine“), fiecare urmînd să-și angajeze principiile teoretice și metodele specifice. În final, acestea vor contura împreună o imagine de ansamblu asupra operei de artă.

Posibilitatea unei semiologii a artei. Orice abordare a operei de artă cu procedee și metode științifice impune în prealabil rezolvarea unei probleme critice: care sînt condițiile de posibilitate ale unui asemenea demers? O astfel de întrebare nu are alt sens decît fondarea cercetării interogîndu-ne asupra validității acesteia. A ne întreba asupra legitimității unei științe a artei înseamnă a o crea, afirmă L. Marin⁸, deoarece ne aflăm într-un domeniu în care constituirea obiectului și a metodei sale de cunoaștere este simultană cu reflexia prin care această constituire se legitimează și se fondează.

Problema științificității acelor științe care au drept obiect omul și produsele sale, cu antinomiile și circularitățile lor logice și metodologice, este bine cunoscută. Referindu-se în particular la investigarea artelor și a istoriei acesteia, E. Panofsky observă că, din orice unghi l-am privi, începutul investigației noastre pare întotdeauna să presupună punctul final și aparent ne aflăm confrunțați cu un cerc vicios din care nu putem ieși: monumentele și documentele individuale nu pot fi examinate, interpretate decît în lumina unei concepții generale, dar, pe de altă parte, această concepție general istorică nu poate fi elaborată decît bazîndu-ne pe monumente și documente individuale. De fapt, e ceea ce filosofii numesc o „situație organică“, iar rezolvarea ei e tocmai asumarea ei: dacă două picioare fără trup nu se pot deplasa, iar un trup singur, fără picioare, nici atîta, omul însă umblă foarte bine.⁹ Pe de altă parte, cîmpul epistemologic în care se dezvoltă științele umane pare să organizeze un ansamblu de noțiuni opozitive, cuplate și relative unele la altele, astfel că orice punere sub semnul întrebării a uneia dintre acestea pare să-l arunce pe dizident în brațele celeilalte. Astfel, a pune sub semnul întrebării obiectivismul științelor omului pare să implice afirmarea subiectivismului și în același timp abandonul științei pentru o

⁸ Louis Marin, *L'Oeuvre d'art et les sciences humaines*, in *Encyclopædia Universalis*, tom *Symposium, Les Enjeux*, p. 477.

⁹ Erwin Panofsky, *Artă și semnificație*, Meridiane, București, 1980, p. 37.

interpretare mai intuitivă, comprehensivă și personală.¹⁰ În nici o altă parte, arată L. Marin, această mișcare de falsă dialectică nu este mai evidentă decât relativ la artă și la produsele ei. A explica științific obiectul artistic aplicându-i tehnicile și procedurile obiectivării (experimentare, măsurare, verificare) pare a-l lipsi simultan de specificitatea lui ca obiect de artă, adică destinat unei contemplări estetice gratuite și dezinteresate, și a-l scoate din practica concretă care l-a produs, cea a artistului pictor, muzician, sculptor sau arhitect. Din perspectiva opusă se ajunge la interzicerea oricărui acces la artă al științei, aceasta fiind lăsată în seama unui discurs metaforizator și impresionist.

Ieșirea din dilema științificității în domeniul omului și al produselor sale pare să o fi asigurat lingvistica, aceasta oferindu-se ca modelul de științificitate în științele umane. În ansamblul acestora, lingvistica este singura care poate revendica numele de știință, crede Cl. Lévi-Strauss, deoarece a izbutit să ofere o metodă pozitivă și să cunoască natura faptelor supuse analizei sale.¹¹ Demersurile fundamentale ale lingvisticii, al cărei nucleu e fonologia, așa cum au fost formulate de N. Trubețkoi, sînt următoarele: (i) trece de la studiul fenomenelor lingvistice/conștiente la cel al infrastructurii lor inconștiente; (ii) refuză să trateze termenii ca entități independente, luînd, dimpotrivă, ca bază a analizei sale relațiile dintre termeni; (iii) introduce noțiunea de sistem; (iv) urmărește descoperirea unor legi generale, fie prin inducție, fie deduse în mod logic, ceea ce le dă un caracter absolut. În esență, fondarea lingvisticii (și apoi, a semiologiei) ca știință, decurge din implicațiile ideii de sistem: conceperea de către Saussure a limbii ca sistem de unități diferențiate care structurează vorbirea, a delimitat câmpul epistemologic în care, de acum înainte, lingvistica se va dezvoltă ca știință.¹²

Astfel, Saussure a pus bazele a ceea ce astăzi a devenit o realitate incontestabilă: supremația modelului lingvistic față de toate formele de comunicare și exprimare. Dacă limba reprezintă tipul ideal de organizare a unui sistem de expresie, înseamnă că toate celelalte modalități de exprimare trebuie să suporte momentul confruntării cu limba. Iar arta a intrat și ea în cercul magic al panlingvismului contemporan.¹³ În cazul ei, demersurile gravitează în jurul raportului cu limbajul, a întrebării dacă este sau nu o formă de limbaj, reper tematic care constituie o permanență în estetica veacului nostru. Desigur, răspunsul nu a fost unanim și atît considerarea artei ca limbaj cît și teza inversă au întrunit susținători prestigioși,¹⁴ dar nu vom detalia acum această pro-

¹⁰ Louis Marin, *Op. cit.*, p. 477.

¹¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, Ed. Politică, București, 1978, p. 39—42.

¹² Jean Borella, *Le Mysère du Signe*, Ed. Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, p. 106.

¹³ Gabriel Liiceanu, *Simbol lingvistic și simbol artistic* SCIA, tom 26/1979, p. 135.

¹⁴ Cezar Radu, *Artă și convenție*, Ed. Științifică și Enciclopedică București, 1989, p. 96—97.

blemă ci vom face câteva precizări numai în măsura în care acestea sînt legate de condițiile posibilității unei științe (semiotică/semiologie) a artei.

De exemplu, pentru Lotman, includerea artei în cîmpul epistemic al lingvisticii este justificată de ceea ce el consideră a fi două caracteristici ale artei: (i) arta realizează o cunoaștere a vieții prin intermediul mijloacelor de reflectare a acesteia și (ii) cunoașterea este legată în artă de comunicare (transmiterea informației), deci pe filiera *cunoaștere — comunicare*. Astfel, dacă este legitim să considerăm opera de artă drept un model al realității, vom fi îndreptățiți să folosim în studierea naturii artei, conceptele științifice moderne privitoare la esența modelelor, și să determinăm ce anume înrudește arta cu celelalte tipuri de modele și ce elemente alcătuiesc specificul formei respective de modelare¹⁵ (considerînd cultura și arta drept sisteme modelatoare secunde, deci structuri la baza cărora stă limba naturală). De asemenea, cea de-a doua particularitate a artei ne îngăduie să folosim pentru studierea ei reprezentările moderne asupra diferitelor forme de transmitere a informației: sub acest aspect, opera de artă poate fi considerată ca un semn, fiind implicit inclusă în lanțul corespunzător de concepte științifice, precum raportul dintre semn și semnificat, dintre semn și cod — „limba” respectivului sistem de transmitere a informației.¹⁶ Cu toate că, așa cum s-a remarcat,¹⁷ pe plan metodologic apar diferențe față de structuralismul lingvistic, Lotman orientîndu-și distinct analiza semiotică față de aceea a limbilor naturale în problema nivelului semnificației și a modului formării acesteia, ea rămîne centrată pe modelul lingvisticii ca știință. Dar, odată cu *Studiile de tipologia culturii* și cu introducerea metodei/abordării tipologice, el face o precizie epistemologică fundamentală: necesitatea creării unui limbaj al descrierii distinct de limbajul obiectului, obiectivul principal al studierii tipologice a culturii fiind elaborare unui metalimbaj pentru descrierea ei.¹⁸ O precizare care nu este lipsită de importanță pentru justificarea posibilității unei semiologii a artei și a pretenției sale de științificitate.

Aceasta deoarece o semiologie a artei își angajează existența și natura fundamentelor sale în pretenția sa de științificitate: în măsura în care este *limbaj al cuiva* (al vizibilului) — care poate nu este limbaj sau, în orice caz, este în alt fel — și, de asemenea, în măsura în care este *limbaj asupra ceva* — care trebuie să rămînă în mod necesar în afara cîmpului limbajului și care se prezintă ca o sfidare la adresa limbajului — o știință a artei este posibilă?¹⁹ Obiectul însuși care este pictura și arta în general nu se sustrag prin esență de la ceea ce constituie baza oricărui proiect științific? Ne întrebăm aceasta mai ales pentru că însuși punerea problemei semiologiei ca știință generală a semnelor dez-

¹⁵ Iuri Lotman, *Lecții de poetică structurală*, Univers, București, 1970, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*, p. 21.

¹⁷ Aurel Codoban, *I. M. Lotman și abordarea semiotică a culturii*, „Echinor”, nr. 3/1975.

¹⁸ Iuri Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Univers, 1974, p. 104.

¹⁹ Louis Marin, *Sémiologie de l'art*, *Encyclopaedia Universalis*, tom 16, p. 706.

vălurile la Saussure o ambiguitate care ține de această știință: lingvistica nu se poate constitui ca știință decît prin integrarea sa într-o știință mai generală a semnelor, dar această știință mai generală a semnelor, altele decît semnele lingvistice, nu se poate constitui decît pe modelul lingvisticii ca știință.

Semiologia are drept obiect orice sistem de semne, oricare i-ar fi substanța, oricare i-ar fi limitele. Dar, în măsura în care tablourile, gesturile, edificiile, melodiile nu sînt obiecte lingvistice, constituirea semiologiei artei implică medierea necesară a limbajului în toate sistemele semiologice extra-lingvistice. Această dificultate este cunoscută și a fost depășită prin *distingerea limbajului obiect de metalimbaj*: semiologia este un metalimbaj, afirmă Louis Marin, deoarece întreține — cu titlul de sistem secund — un limbaj prim care este sistemul studiat și acest sistem-obiect este semnificat prin intermediul metalimbajului semiologiei.²⁰ Astfel, discursul semiologic este posibil asupra limbajelor artei.

De aici, concluzia lui L. Marin este că o știință posibilă a artei va acționa la două niveluri distincte: al operei de artă și al artei. La primul nivel este vorba de o *semiotică a operei de artă*, care are drept scop conceptualizarea constituirii latente și progresive a obiectelor simbolice, a sistemelor semnificante în practica sensului. La al doilea nivel, este vorba de o *semiologie a artei* înțeleasă ca teorie a acestei semiotici, teorie a acestui discurs al practicii semnificante într-un discurs asupra artei, care va formula în modele din ce în ce mai abstracte și formale structurile funcției simbolice în general.²¹

Principii și metode ale semiologiei și hermeneuticii operei de artă. Revenim acum, după indicarea condițiilor de posibilitate ale unei semiologii a artei și operei de artă, la proiectul de asociere la aceasta a demersului hermeneutic, a cărei necesitate a fost argumentată mai înainte. Etapa următoare a cercetării va consta într-un demers care încearcă să recunoască conceptele și principiile care le ghidează, precum și metodele și procedurile pe care acestea le presupun. Toate acestea menținându-ne la nivelul operei de artă care, în conformitate cu ipoteza fundamentală a cercetării, presupune unitatea celor două ipostaze, obiectul artistic și imaginea artistică.

Semiologia obiectului artistic. Demersul semiologic presupune la acest nivel următoarele principii teoretice: principiul *sistemicității* (considerarea obiectului artistic ca sistem de semne/semnificare, care presupune trecerea capacității semnificante de la semn la structură), principiul *narativității* (considerarea obiectului artistic ca un text figurativ, care presupune decuparea, articularea viziunii în părți componente dar fără ca aceasta să înceteze de a fi o unitate) și principiul *totalității utopice* (considerarea spațiului plastic ca un spațiu/loc utopic, scos din spațiul existențial). Acestor principii le corespund, ca metode, *descrierea structurală* și *lectura* (inventarierea elementelor figurative, stabilirea regulilor de compoziție, urmărirea raportului elementelor în cadrul unei structuri,

²⁰ Ibidem, p. 707.

²¹ Louis Marin, *L'Oeuvre d'art...*, p. 484.

stabilirea ordinii combinatorii a acestor elemente, analiza mecanismului transformării unui text în imagine, a rolului titlului, textului și cadrului în ansamblul semnificant al tabloului). Problemele care se ridică la acest nivel sînt cele ale determinării măsurii în care categoriile venite din lingvistică și analiza structurală sînt aplicabile operei de artă: putem aplica modelul lecturii și al semnului lingvistic? Putem vorbi de un vocabular și de o gramatică ale limbajului artistic? Există cod sau coduri picturale? Dar distincția sintagmă — paradigmă?

Hermeneutica obiectului artistic. Demersul hermeneutic la acest nivel este unul „pozitiv“, referitor la simbolismul conștient al obiectului artistic, urmărind axa diacronică, adică evoluția istorică a simbolurilor și transferul de sens. Principiul său teoretic este considerarea simbolului ca subzistînd în realitatea sa, ca fiind un colector de semnificații și nu o pură diferență așa cum este semnul pentru analiza structurală. Acestui principiu îi corespund ca operații, ceea ce Panofsky a numit „descrierea pre-iconografică“ (istoria stilului, ca istorie a modalităților în care obiectele și fenomenele au fost înfățișate cu ajutorul formei) și „analiza iconografică“ (istoria temelor, ca istorie a modalităților în care diferite teme sau concepte au fost exprimate prin anumite obiecte sau evenimente).

Tot acest prim nivel analitic nu își va găsi eficacitatea explicativă decît cu condiția de a fi integrat simultan în ce privește conținutul și procesele sale în unitatea operei de artă. Ca imagine artistică, aceasta integrează „lectura“ în unicitatea tabloului, ceea ce face posibilă considerarea imaginii în totalitatea sa ca fragment al unei unități mai mari, care este stilul cultural.

Semiologia imaginii artistice. Aceasta se angajează — la acest nivel — într-un demers interpretativ, deplasînd raporturile element — sistem la o scară mai mare, care privește relația dintre formele artei și mentalitatea socială corespunzătoare lor („cadrul mental“ — Francastel). Astfel, principiul imaginii ia în considerare imaginea ca o stratificare socio-culturală de coduri, începînd cu cele perceptive pînă la cele iconografice, ale gustului și sensibilității, retorice, stilistice și ale inconștientului. Operația corespunzătoare este descifrarea, analiza evoluțiilor și mutațiilor din stiluri, reconstituirea schemelor de gîndire care au dus la realizarea imaginii.

Hermeneutica imaginii artistice. Aici demersul hermeneutic este unul „negativ“, vizînd descifrarea sensului ascuns în sensul aparent, simbolismul inconștient al operei de artă. Principiul său teoretic este cel al imaginii document: imaginea nu mai e considerată în ea însăși, ci ca simptom al unei situații în istoria culturii, ca document al unei manifestări unitare proprii unei epoci. Ca operație îi corespunde ceea ce Panofsky a numit „interpretarea iconologică“, istoria simbolurilor culturale, ca istorie a unei tendințe generale esențiale a spiritului uman.

Totodată, trebuie remarcate și limitele acestei întreprinderi, a cărei invalidare permanentă decurge din ceea ce am putea simplu numi, alături de L. Marin, neîncetate creativitate a practicii artistice.

NATURĂ, RAȚIUNE ȘI ISTORIE ÎN EPOCA LUMINILOR

VASILE MUSCA

ABSTRACT. The Concepts of Nature, Reason and History in Enlightenment Era. This study is an attempt at outlining a spiritual physiognomy of the Enlightenment. On this purpose, some of the fundamental concepts of the Enlightenment are the subject of the analysis: reason, history, as well as the relations between them.

În viața popoarelor europene, secolul al XVIII-lea, al luminilor, s-a impus pretutindeni printr-o luptă deschisă împotriva ordinii sociale existente. Cu toate acestea accentul cade nu pe latura distructivă a acțiunii luminilor ci pe cea constructivă, înțeleasă, în principiu, ca o renaștere a unui trecut mai îndepărtat din viața omenirii, însă recuperabil prin strădaniile comune ale acesteia „o restituire în integritate prin care rațiunea și umanitatea trebuie restabilite în drepturile lor vechi”¹. Astfel, una din trăsăturile ce caracterizează cel mai pregnant gândirea luminilor rezidă în pragmatismul acesteia care, derivând din Utopie, devine progresiv sursa unor formule prin care domeniul gândirii și acțiunii sînt intim corelate. Cum s-a observat „secolul al XVIII-lea este dominat în mai mare măsură decît altele de grija de a transforma în acte produsele imaginației sale”². Prin pragmatismul său, specific de altfel întregii gândiri moderne, iluminismul așează în fața omenirii un orizont nou și vast, pe care epocile ce urmează îl vor popula apoi cu magnificele realizări ale tehnicismului industrial ce dă puterea omului asupra mediului înconjurător. În elanul său constructiv, ce urmărește să reaseze societatea omenească pe temelia unor noi principii intelectuale, iluminismul crede că aceste principii emană din rațiune însăși. Dar pe de altă parte, neputînd duce pînă la capăt ceea ce și-au propus, eforturile iluminismului eșuează, proiectele mult visatei Cetăți ideale a oamenilor rămînînd un adevărat „șantier abandonat” cum se exprima P. Hazard³.

Iluminismul preia din stolci ideea rațiunii universale la care atășează ideea carteziană a matematismului acțiunii sale în conformitate, de altfel, cu structura matematică a lumii însăși. „Marea carte a lumii”, pentru a prelua chiar imaginea lui Descartes,⁴ este scrisă în limbajul matematic al celei mai depline clarități și simplități, și cel care vrea să o

¹ Cassirer, E., *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1970, p. 239.

² Francastel, P., *Introduction la vol. Utopie, et institutions au XVIII-ème siècle. Le pragmatisme des Lumières*, Paris — La Haye, 1963, p. 9.

³ Hazard, P., *Gîndirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Ed. Univers, 1981, p. 6.

⁴ Descartes, *Discurs asupra metodei de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, București, Ed. științifică, 1957, p. 37—40.

citească trebuie să se uite în ea cu ochi de matematician. Dar iluminismul vede rațiunea mai cu seamă în funcția sa critică. Atitudinea critică în fața realității este congenitală spiritului modern și apare ca o consecință al lărgirii orizontului natural, social și cultural al omului în secolul al XVIII-lea. Deja marile călătorii ale Renașterii au extins orizontul natural geografic al omenirii. Bogata literatură de jurnale și memorii de călătorie ce înfloresc pe marginea acestora, atingând apogeul în secolul al XVIII-lea au lărgit mult lumea de imagini pe care omul și-o făcuse despre sine, introducând elemente inedite în câmpul experienței sale sociale. Din comparațiile făcute între „lumea veche” și „lumea nouă” iese la iveală un discernământ critic ce duce la ideea relativității lucrurilor, tradițiilor din care își face suport existența și acțiunea socială a omului, a caracterului lor convențional, ele variind în funcție de împrejurări de spațiu și timp. Amplificarea dimensiunilor spațiale ale existenței omenestii a atras după sine și o creștere a dimensiunii temporale. Pusă în fața a două moșteniri culturale care se contrazic reciproc, cea a antichității păgâne și cea a evului mediu creștin, epoca modernă va trebui să cumpănească cu grijă între ele spre a strânge într-o formulă de compromis datele lor viabile. Se naște noua conștiință istorică ce proclamă și ea ideea relativității valorilor. Toate acestea converg spre formarea spiritului critic modern. „Un element de discernământ, de „critică” este de la început constitutivă spiritului nou. Elementul critic este condiționat de o conștiință istorică tot mai pătrunzătoare, de trăirea contrastului dintre via antîqua și via moderna, cum se spunea chiar în răstimpul de agonie al culturii medievale”⁵.

Iluminismul va fi epoca unei critici absolute căreia nu-i scapă nimic. „Aceasta-i critica universală; ea se exercită în toate domeniile, literatură, morală, politică, filosofie; ea este sufletul acestui ev gilcevitor; nu cunosc nici o epocă în care să fi avut reprezentanți mai iluștri, în care să se fi exersat în mod mai general, în care să fi fost mai acidă sub aparența veseliei”⁶. Cu aceasta rațiunea își asumă un rol militant, își arogă dreptul suveran de a discerne împărțind tranșant suprafața realității în două regiuni opuse, a ceea ce este rațional și a ceea ce nu este rațional, cu promisiunea de a împinge mereu mai departe hotarul raționalului în dauna a ceea ce nu este rațional. Sentimentul atotputerniciei criticii filosofice stăpînire și pe Kant, cel care va da întemeierea general filosofică a noii atitudini a rațiunii atunci cînd va exclama într-o notă la prefața ediției întîi, din 1781, a operei sale fundamentale *Critica rațiunii pure* — „Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia prin sanctitatea ei, și legislația, prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuiele juste și nu pot pretinde stima sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public”⁷. Kant este acela care a fixat și principalele fronturi în di-

⁵ Florian, M., *Immanuel Kant* în vol. *Istoria filosofiei moderne*, București, 1938, vol. I, p. 3.

⁶ Hazard, P., *op. cit.*, p. 15.

⁷ Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Ed. științifică, 1969, p. 13.

recția cărora rațiunea își exercită prerogativele sale critice. Dar tot el a lucrat cel mai mult pentru lărgirea sferei acțiunii critice, într-o asemenea măsură încât prin el se va depăși propriu-zis, mărginirea iluminismului; el realizează pasajul de la *rațiunea critică* ce se oprește ca un zid de netrecut în fața rațiunii, la *critica rațiunii* prin care critica iluminismului devine criticism, ce își anexează ca un teritoriu al exercițiului critic și pe acela al rațiunii însăși.

Spiritul critic se va exersa cu maximă acuitate în critica socială pe care, o întreprinde iluminismul. Conștiința teoretică a necesității de a îndrepta procesul critic asupra domeniului social o găsim tot în criticismul kantian. Kant va debuta prin respingerea critică a vechii metafizicii ontologice ce și-a ales ca principală temă de meditație substanța și care, în opinia sa, păcătuia prin dogmatism. Aceasta va fi înlocuită cu o nouă metafizică, gnoseologică, ce va avea în nucleul ei tema relației subiect-obiect. Noua metafizică, clădită pe posibilitatea cunoașterii transcendentele, afirmă rolul activ al subiectului față de obiect, care poate fi atît imperiul necesității, natura, cît și imperiul libertății, omul, societatea, istoria. Criticismul va primi ca o întregire necesară deschiderea către social, care va fi transformată de aripa cea mai înaintată a iluminismului în critică socială. Evoluția aceasta înspre social o va mărturisi și Kant, în cazul său ea luînd forma proprie a descoperirii lecției lui Rousseau, numit un Newton al lumii morale — „Simt setea de a cunoaște integral, dorința neliniștită de a merge mai departe în această cunoștință, dar și satisfacția la orice progres. A fost un timp cînd credeam că numai aceasta putea să facă cinste omenirii și disprețuiam plebea ignorantă. Rousseau m-a învățat să văd lucrurile altfel, să învăț să cinstesc oamenii”⁸. După caracterizarea lui H. Rickert criticismul apare ca „expresia teoretică a culturii moderne”⁹, ce se mișcă în direcția diversificării sferelor sale de activitate, criticismul fiind prin tendința de a delimita și întemeia legitimarea procesului de autonomizare a valorilor. Și, cum va demonstra A. Riehl, criticismul kantian constituie o parte componentă integrată necesar oricărei forme de criticism¹⁰.

Iluminismul justifică nevoia acțiunii critice prin convingerea adînc înrădăcinată în mentalitatea sa că lumea rătăcește pe o cale greșită care o va duce la pieirea sa definitivă dacă omenirea nu va găsi în sine suficiente motive și resurse de a se redresa și așeza pe drumul cel bun. Termenii discuției sînt de proveniență, în orice caz de factură, carteziană. Cauza tuturor acestor rătăcirii și rele care s-au abătut asupra omenirii este de natură intelectuală: nu lipsa rațiunii ci, cum arăta Descartes, modul greșit de a o întrebuința. De atunci omenirea perseverează în eroare. Soluția este suspendarea erorii printr-o manieră de a gîndi mai

⁸ Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Akademie Ausgabe, Walther de Gruyter & Co., 1942, Band XX, p. 44.

⁹ Rickert, H., *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924, p. 146.

¹⁰ Riehl, A., *Die philosophische Kritikismus. Geschichte und Kritik* Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1980, vol. II, passim.

corect, în acord cu exigențele unei metode riguroase, capabilă de a face rațiunea mai eficientă în aflarea adevărului. Pentru iluminiști, această metodă se va împlini în actul criticii și totul va fi trecut prin proba sa de foc.

Ca un complement necesar la funcția critică primordială a rațiunii se adaugă funcția sa de luminare. Dacă critica reprezintă latura negativ-distructivă ce vizează trecutul și mai cu seamă prezentul ce a ieșit din el, resimțite ca un rău iremediabil, ce trebuie respins și înlăturat, luminarea înseamnă latura pozitivă, constructivă, ce are în vedere mai ales viitorul. Prin procesul luminării se, înfăptuiește, de fapt, impactul noii ideologii a secolului cu ordinea socială învechită cu rostul de a o modifica și pune în acord cu imperativele progresului istoric. Rațiunea iluministilor nu este statica rațiune carteziană, dată perfectă de la început, încremenită pentru totdeauna în perfecțiunea sa. Rațiunea concepută de iluminiști ca eminemamente activă primește prin funcțiile sale critică și luminoare o mărturisită investitură practică. Incorporată în filosofie, rațiunea practică urmărește ca scop ultim al tuturor acțiunilor sale să înzestreze omul cu rețete, de valabilitate individuală sau socială, menite să asigure fericirea. „Filosofia trebuia orientată de către practică; ea nu mai trebuia să fie altceva decât căutarea mijloacelor fericirii”¹¹.

Mobilul întregii campanii critice în care se lansează secolul al XVIII-lea este tocmai obsesia fericirii și iluminismul descoperă dintr-odată, că omenirea a fost pînă acum privată de fericire în adevăratul înțeles al cuvîntului. În felul în care iluminismul determină fericirea, cea care domină nu este plăcerea înțeleasă în sensul hedonismului trupului: conținutul fericirii este mult mai complex, ea cuprinzînd elemente de dreptate socială, bunăstare economică, egalitatea politică, beneficii culturale. Mai mult, ea conține, social-politic vorbind, o tendință democratică: fericirea se obține prin ameliorarea mediului social, ce urmează să fie pus în conformitate cu rațiunea. Chiar dacă această acțiune în punctul ei de pornire nu cuprinde decît luminătorii, la destinație ea se lărgeste, cuprinzînd întreaga societate, luminători și luminați, toți egal îndreptați la un fragment de fericire. Căutarea în comun a fericirii este apoi un motiv de solidarizare umană, toate acțiunile individuale mergînd în aceeași direcție a obținerii fericirii. Dacă omenirea este frustrată de fericire în prezent, ea o poate dobîndi în viitor ca o recompensă a strădaniilor sale spre mai bine. Omenirea trebuie să se îndrepte spre acest țel ca un ansamblu unitar, aceasta fiind condiția realizării unei armonii utopice ce se consolidează prin fericirea generală care cuprinde, trecînd prin toate treptele sale, întreg edificiul social. Dacă rațiunea constituie facultatea fundamentală a omului, manifestă în funcția critică și în actul luminării, atunci nevoia fundamentală a ființei omenesti este fericirea, astfel în esență omului își dau întîlnire o nevoie, fericirea, și mijlocul de a o satisface, luminarea. Iluminismul apare, ca și consecința manifestării în plan spiritual a unei epoci ce stă hotărîtor sub semnul director al unui optimism istoric, care indică omenirii drept direcție de

¹¹ Hazard, P., *op. cit.*, p. 29.

înaintare, viitorul unui liman de viață superioară. În calea omenirii spre fericire se interpune, ca o barieră ce reținează avântul, setea sa, de absolut. Ea este dușmanul cel mai periculos, ce roade statornic la rădăcinile fericirii omenesti. Goana absurdă a omenirii după steaua himerică a absolutului o abate de la fericire și de aceea absolutul va deveni principală țintă în direcția căreia noua filosofie, inclusiv criticismul kantian, ce își propune o soluție practică de fericire, își îndreaptă atacul său principal.

Întreg acest angrenaj ideatic se încununează prin noțiunea, ce apare ca un motiv care consolidează și el optimismul iluminismului, a infinitului. Gîndirea secolului al XVIII-lea ia infinitatea spațio-temporală a naturii din mecanica newtoniană și o transferă în planul existenței sociale a omului. În fața omului este plasată o perspectivă istorică infinită și iluminismul însuși se resimte doar ca o stație pe un drum fără capăt ce duce la o perfecțiune mereu mai înaltă, la ideal. Integrată în procesualitatea istorică infinită, rațiunea va deveni dialectică; ea poate concepe de acum schimbarea socială, acceptînd-o ca evoluție legică cu caracter necesar. Omenirea a dobîndit un urias teren liber pe seama acțiunii sale; uzul rațiunii implică entuziasm și încredere, un optimism social de care iluminismul se va lăsa pătruns.

Din noua concepție pe care luminile o au asupra rațiunii derivă și fundamentele teoretice generale, filosofice, ale dreptului natural. Ideile de factură raționalist-idealiste ale dreptului natural apar în perioada de ascensiune social-politică a burgheziei europene ca instrument de legitimare juridică a tendințelor acesteia de a dobîndi puterea politică dominantă în societate. Spre deosebire, și chiar în opoziție cu dreptul pozitiv, care își are sediul în voință, există și un drept al naturii, care în termeni kantieni, poate fi principiul unei jurisdicții universale. În studiile sale privind gîndirea modernă, referindu-se la cîțiva dintre reprezentanții teoriei dreptului natural, între care în mod deosebit T. H. Hobbes și H. Grotius, W. Dilthey a arătat că ideile acestora se încadrează într-o concepție filosofică mai largă în centrul căreia se află o anumită concepție despre om, privit prin prisma relațiilor sale cu natura și societatea, pe de o parte, cu Dumnezeu, pe de altă¹². Existența omului ca individ se caracterizează printr-un ansamblu de drepturi inalienabile care decurg din însăși natura omului, care sînt perfect raționale și ca atare nu reclamă spre a-și susține validitatea nici o altă argumentație și justificare decît principiile naturii însăși, a căror inviolabilitate și caracter incontestabil este asigurat chiar de suveranitatea rațiunii.

Principiul conservării naturii proprii, formulat de Spinoza ca tendință a conservării de sine — *conatus sese conservandi* — „Orice lucru năzuiește, atît cît depinde de el, să-și mențină existența“ (*Etica* — III, 6), „Năzuința prin care orice lucru tinde să-și mențină existența nu e nimic în afară de esența actuală a lucrului“ (*Etica* — III, 7) — după care fiecare existență individuală, în măsura în care îi stă în put-

¹² Dilthey, W., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* in vol. *Gesammelte Schriften*, Leipzig—Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1923, pp. 276—277.

tință, se străduiește în vederea perseverării în propria ființă, oferă suportul ultim al dreptului natural. Acest principiu constituie adevărata maximă călăuzitoare a „oricărei civilizații apusene”¹³. ... Împotriva tendințelor de autodistrugere de care suferă rațiunea europeană.

Orice existență individuală, în temeiul simplului fapt că există, are asigurat deplin dreptul de a fi. Din unghiul unei asemenea concepții existența nu mai apare ca valoare scop ci ca valoare mijloc, reazemul universal al tuturor valorilor. În această situație, existența scapă unei determinări cantitative: în nici o formă individuală de a fi, existența nu este nici mai multă nici mai puțină decât în altele; ea se împarte pretutindeni uniform, egală și aceeași. De aici, perfectă egalitate între ele a tuturor existențelor individuale. Dar existența scapă și oricărei determinări calitative: ea nu este într-un loc bună și superioară, într-altul inferioară și rea. Ca atare, nici o existență individuală nu își poate impune stăpânirea asupra altor existențe individuale. În consecință, oamenii sînt identici de la natură și astfel, egali: diferențele sociale care îi separă și învrăjdesc aruncîndu-i pe trepte diferite ale ierarhiei sociale sînt anti-naturale, neautentice, artificiale. Este ceea ce afirma Aristotel despre substanță: ea se aplică tuturor celorlalte fără ca ei, propriu-zis, să i se aplice altceva — „diî substanțele prime, nici una nu este mai cu adevărat substanță decât alta. Un anumit om nu este cu nimic mai mult substanță decât un anumit bou” (*Categorii* — 5. 3a); „Substanța, de asemenea, nu poate să admită o variație de grad” (*Categorii* — 5. 3b) „Substanța, va să zică, nu admite un mai mult ori un mai puțin: (*Categorii* — 5, 4a). Alături de substanțialismul lui Spinoza, justificarea filosofică a dreptului natural trebuie căutată în teoria aristotelică cu privire la substanță.

Teoreticienii dreptului natural vor propovădui ideea că societatea are drept scop conservarea existenței fiecărui individ; instinctul propriei conservări este limitat în manifestările lui doar de dreptul de manifestare al celorlalți. Pentru Hugo Grotius omul este cea mai nobilă ființă, dotată de la natură cu daruri superioare dintre care face parte și „instinctul social” ce constă într-o „anumită înclinare” de a viețui laolaltă cu semenii săi, dar nu într-o comunitate oarecare, ci într-una pașnică și rinduită pe măsura minții sale...”. Între natură și societate nu există un antagonism ireductibil întrucît instinctul social este un dar al naturii, iar societatea — doar împlinirea de vîrf a unei porniri naturale din om. În acest sens, de pildă, omul este singura ființă ce posedă darul vorbirii. Dar omul este slab de la natură și spre a suplini acest dezavantaj soluția este asocierea, sociabilitatea. Însă, spune Grotius, „nici o comunitate nu poate dăinui fără drept”. Baza întregului drept civil o constituie dreptul natural — „principiile acestui drept sînt prin ele înșile clare și deslușite, aproape în aceeași măsură ca și lucrurile de care luăm cunoștință prin simțurile exterioare, care nu ne înșeală dacă organele lor sînt bine alcătuite și dacă nu lipsesc nici celelalte

¹³ Horkheimer, M., Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung; Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Verlag S. Fischer, 1969.

condiții trebuincioase¹⁴. Pentru Hobbes, alt teoretician al aceleiași direcții de gândire, dreptul natural înseamnă pentru fiecare acea libertate care îi permite să-și folosească propria putere conform cu voința sa întru apărarea esenței sale astfel că, în consecință, poate să facă tot ceea ce este, după aprecierea și gândirea sa, ca cel mai convenabil pentru acest scop“ (*Leviathan, or Matter, Form and Power a Commonwealth Ecclesiastical an Civil* — I, 14). Iar într-o definiție negativă dreptul natural cuprinde prescripții de o destinație universală, care ne împiedică să acționăm în direcția distrugerii existenței proprii (op. cit., — I, 14).

Oricât de deosebite ar fi între ele ca nuanță, teoriile dreptului natural vizează în toate variantele lor, un om abstract, proiectat într-un plan ideal, înzestrat cu o esență imuabilă, spațială și atemporală, aceeași oriunde și oricând. Căutînd fantoma ireală a unui asemenea om abstract, concepțiile dreptului natural reduc natura umană la o abstracție golită de determinări de spațiu sau timp. „Căci secolul luminilor are nevoie să creadă în natura umană. În lupta în care „filosofii“ se abandonează, ideea de natură oferă arma lor cea mai eficace împotriva tiraniei supranaturalului și în același timp contra artificialității anumitor convenții sociale“¹⁵. Iluminismul mai crede în unitatea originară a neamului omenesc, natura fiind expresia cea mai elocventă a acestei unități, iar restabilirea ei în plan social înseamnă o ordine de stat caracterizată prin legalitate și moralitate, răspindirea binefacerilor civilizației și culturii. Din perspectiva acceptării unei perfecțiuni inițiale, a stabilității și invariabilității naturii umane, istoria se face vinovată de a fi spart unitatea originară a omenirii provocînd diversitatea pestriță a peisajului uman actual. Aceasta echivalează însă cu un regres, o decădere din starea inițială. Înarmat cu această credință, marea ambiție a iluminismului este de a restaura în opoziție cu istoria și cu creștinismul, care a consacrat această situație ne-naturală, unitatea inițială, pierdută a naturii umane. În fapt, iluminismul alunecă în eroarea de a susține că natura nu are istorie, instituind astfel conflictul natură — istorie, ceea ce explică, pe de o parte, ieșirile sale împotriva istoriei; iar de altă parte, și polemica sa cu creștinismul. În realitate, natura umană nu este nici atît de perfect unitară în debordanta ei complexitate și în nici un caz absolut statică; ea își realizează esența în cadrul unui proces de devenire istorică, scorul existenței umane fiind de a-și lua în stăpînire prin intermediul dezvoltării istorice, propria sa natură. Cu alte cuvinte, natura umană nu este numai un dat inițial ci și un rezultat final al istoriei umanității.

Dreptul natural s-a constituit printr-o luptă ce s-a desfășurat pe două fronturi: primul adversar a fost teologia ce proclamă omnipotența Divinității, din a cărei voință absolut irațională, ascunsă sub o crustă ce o face impenetrabilă și inaccesibilă rațiunii omenești, emană totul; al doilea a fost absolutismul etatic, ce proclamă puterea Statului Le-

¹⁴ Erhard, J., *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970, p. 156.

viathan a cărui prezență neîngrădită de nici o condiție sau restricție juridică domină cu o autoritate infailibilă scena vieții sociale. În Olanda, prin Hugo Grotius, dreptul natural se va constitui împotriva dogmatismului calvinist, în vreme ce în Anglia, școala de la Cambridge se angajează împotriva principiului etatic absolutist. Fiind extrase din chiar fondul inalterabil al naturii, principiile și regulile dreptului natural au existență și valabilitate independent de voința Divinității și înaintea puterii Statului. Constituită astfel, problematica filosofică a dreptului natural a evoluat în direcția unei exaltări a rațiunii prin care aceasta este așezată mai presus de Divinitate și de Stat. „Dreptul natural susține ca maximă supremă a sa că există un drept care stă înaintea oricărei puteri omenești sau divine și care e independent de aceasta. Conținutul ideii de drept ca atare nu își are sursa în domeniul puterii sau voinței ci în acela al rațiunii pure. Nici un act de autoritate nu poate schimba și nici lua nimic din ceea ce această rațiune concepe ca existent, din ceea ce este dat în esența sa pură”¹⁵.

Gîndirea modernă, făurindu-și din matematică idealul său intelectual preferat și instrumentul său cel mai eficace, consideră rațiunea, de preferință, ca o funcție calculatoare utilă, mai ales în alegerea mijloacelor cele mai eficiente adaptate unui anumit scop. Apare ca efect o tendință de matematizare a dreptului. Dreptul și justiția oferă expresia acordului dintre forțele ce activează în cîmpul vieții sociale. Ele implică echilibru, proporționalitate, armonie, care toate indică atribute ale stării ideale ce urmează să încununeze efortul social colectiv spre perfecțiune. Principiile matematice, prin caracterul lor, închid în ele un adevăr necesar, care datorită eternității și valabilității lor absolute apar ca supra-sensibile, se rup de lumea contingentului lucrurilor și fenomenelor, își păstrează veridicitatea și în afara acestora și îndreaptă gîndirea spre un tărîm al ideilor platoniciene ca esențe pure. „Dacă teoria dreptului natural pune astfel în relație dreptul și matematica, aceasta pentru că cele două discipline sunt pentru ea simboluri ale uneia și aceleiași puteri spirituale: ea vede în aceasta cea mai importantă dovadă a autonomiei și spontaneității spiritului”¹⁶. Doctrina modernă a dreptului natural se lasă contaminată, astfel, de influențe ce vin din sinul platonismului: legislatorul din doctrina dreptului natural decretează legile cu privirile ațintite asupra unor existențe model ideale, investite cu o valoare universală, exemplară, acționînd constrîngător atît asupra legislatorului cît și asupra supușilor săi. Validitatea neîngrădită a principiilor dreptului natural se împacă că afirmația că nu există nici un Dumnezeu, dar nu intră în contradicție nici cu maniera deistă de a-l concepe ca tronînd undeva departe în ceruri, închis în propria sa sferă de unde urmărește impasibil cele omenești.

Optimismul funciar care străbate ca un curent viu gîndirea secolului al XVIII-lea se bazează pe presupusa identitate proclamată între rațiune și natură. În conflictul ei cu stările sociale ne-raționale pe care

¹⁵ Cassirer, E., op. cit., p. 244.

¹⁶ Ibidem, p. 242.

prezentul le-a primit de la trecut, rațiunea își recrutează ca un aliat de nădejde, natura; dărîmarea vechiului edificiu al societății, devenit neconfortabil pentru nevoile de acum ale omenirii, este cerută în numele naturii din om și din afară de om, a naturalului. În munca sa de a modela o nouă imagine a societății, rațiunea nu intră în conflict cu natura.

Noțiunea de natură este însă grevată de cîteva neclarități fundamentale ce o păstrează într-un echivoc care la vremea sa a deranjat, producînd iritarea lui Voltaire. J. Ehrhard discriminează între două accepții ale ideii de natură: Natura Orologiu și Natura Animal. De remarcat este faptul că ideea de natură, în ambele sale concepții, suferă ajustări în sensul raționalizării crescînde a conținutului ei. Natura nu mai apare ca domeniul puterilor oculte — regnum diaboli — inaccesibilă omului și rațiunii sale, dar nici ca o periculoasă rivală ce concurează supremația Creatorului. Natura se definește, mai degrabă, ca și ansamblul unitar al legilor pe care, prin actul creației, Divinitatea le-a impus realității spre a regla mecanismele sale interioare în vederea unei anumite finalități. Natura Orologiu înseamnă ordine iar Natura Animal, creațivitate și, în ambele aceste aspecte ale sale se manifestă un determinism suficient de suplu pentru a putea explica puterea spiritului asupra lucrurilor și libertatea sa de acțiune, dar și suficient de rigid pentru a nu lăsa nici un fapt înafara înscrierii într-un lanț causal. Din acest determinism se degajă și ideea cu funcție normativă pentru om a unei ordini ce implică o ierarhie a existențelor, care în capătul ei de sus susține o putere organică supremă. Evoluția creatoare a naturii este condusă și reglată de legi simple și constante, în care se poate descifra prezența unei ordini divine. Natura Animal se conciliază cu Natura Orologiu. Ideea de natură trimite înapoi la ideea de Dumnezeu prin finalitatea specifică Naturii: o finalitate internă, în cazul Naturii Animal ca forță creatoare, și o finalitate externă, în cazul Naturii Orologiu ca ordine creată. Prin caracterul ei divin, natura înseamnă pentru om nu numai ceea ce este dar și ceea ce trebuie să fie: raporturile sociale dintre oameni trebuie reglate de legi necesare întocmite după modelul legăturii ce există în natură între lucruri și fenomene. „Conformitatea dintre societate și natură implică pentru prima niște obligații față de membrii săi cît și drepturi...”¹⁷.

Natura s-a putut declara solidară cu rațiunea și cu omul. Natura înseamnă un principiu pozitiv creator: fericirea omenească ca adevărat scop de viață se sprijină pe natură, ea este semn și rezultat al armoniei și echilibrului cosmic, reflex al faptului că omul trăiește, cum credea și Leibniz, în cea mai bună dintre lumile posibile. În schimb, relația natură — societate, îmbracă o formă cu totul specială. Cartezianismul a impus concepția matematică a simplității naturii — *sagacitas naturae* — care, oficializată de expansiunea punctului de vedere mecanicist al științei moderne a naturii, s-a arătat în cele din urmă conciliabilă și cu viziunea deistă promovată de noua evoluție a credinței reli-

¹⁷ Ehrhard, J., *op. cit.*, p. 277.

gloase. Faptul că în natură totul este și se petrece pe căile cele mai simple, ca efect al unei rațiuni divine ce își adaptează în maniera optimă mijloacele de care dispune la scopurile pe care le urmărește, plădează în favoarea alcătuirii teologice a naturii în care uriașa sa desfășurare de forțe ia aspectul împlinirii unui scop. Idealul ce mobilizează acțiunea politică a luminilor este recuperarea stării naturale inițiale și transferarea ei în planul societății date. Prin acțiunea dublă a criticii și a luminării care converg în țelurile lor, rațiunea este capabilă de a spulbera norul tradițiilor învechite, al convențiilor sociale anchilozate lăsate moștenire de trecut spre a descoperi natura ca punct de reper în procesul constructiv în care se avintă. Dezideratul său constructiv iluminismul îl vede înlăptuit pe două căi. Pentru cei care nu sînt dispuși să accepte realitatea progresului se impune ștergerea diferenței dintre natură și societate, realizabilă prin întoarcerea pur și simplu la natură, prin revenirea în natură. Pentru cealaltă tabără, pentru care deosebirea natură—societate nu este simplă diferență ci distanță — avans al celei din urmă față de cea dintîi —, care admite progresul și manifestă încredere în el, se pune problema reorganizării societății conform cu planul perfect pe care îl oferă omului natura. Natura umană nu trebuie abandonată și înlocuită pentru că, așa cum credea și Rousseau, ea este bună, căci omul a ieșit bun din mîinile naturii. Dar ea nu trebuie lăsată nici așa cum se înfățișează în prezentul rău întocmit. Natura trebuie doar redescoperită sfîșiiind vîlul conveniențelor sociale care o acoperă ascunzînd puritatea sa primară. Dacă prezentul este rău alcătuit, în schimb viitorul poate fi mai bun, epoca fiind animată de speranța ce s-a consolidat în cele din urmă într-o fermă convingere că situația poate fi ameliorată. Prin puterea de înrîurire ce o exercită educația, natura umană, care nu este dat definitiv, invariabil, devine perfectibilă.

Exercițiul iluminist al criticii sociale nu duce, în general, la pesimism — acesta este și rar și limitat — deoarece acțiunea critică nu reclamă transformări radicale: omul nu trebuie înlocuit în datele sale esențiale, ci doar parțial refăcut. Pentru aceasta este suficient ca educația să-și facă un aliat din aceste date pozitive naturale ale esenței umane. În vederea succesului ei practic, filosofia luminilor reclamă un public adecvat, capabil să o recepteze. Ea va avea un marcat caracter educativ încercînd să-și formeze și să-și educe propria sa arie de influență. Astfel, și o tabără, și cealaltă acționează după îndemnul recuperării naturii, care nu exclude obligatoriu credința în viitor. Ilumiști vor răsufila ușurați cu un optimism ce suride larg viitorului. Dar, pe de altă parte, un asemenea optimism naiv, alimentat cu iluzii și speranțe, va provoca curînd dezamăgiri menite să pună pe gînduri pe filosofi și să semene adesea neîncredere în rîndul oamenilor politici de acțiune ai epocii.

PROBLEMA METAFIZICII LA E. SPERANTIA

GHEORGHE TOMA

ABSTRACT. — **The Metaphysical Problem in E. Sperantia's Thought.** In the study is shown the evolution of the philosophy from the theory of knowledge to a new axiological and metaphysical reality.

Beginning with the analysis of logical structure of the question, of that of logical structure of the affirmation (postulate), Sperantia goes to a new theory of the postulates as general determinations of human spirit.

Besides, there is a real need of man for new values, which express the need (the desire) of absolute.

Critica cunoașterii, așa cum apare în primele lucrări ale lui E. Sperantia, se va concretiza în timp, deci treptat, într-o viziune filosofică sistematică, și nu lipsită de forță și originalitate, prin câteva idei de bază, din care se vor desprinde o serie de perspective reconstructive. De fapt perspectivismul e o temă preferată a acestui gânditor, vădind reale înrudiri cu filosofia vieții. Adevărul este însă că o parte considerabilă, semnificativă, a operei sale este nepublicată, se află încă în manuscris.

Se poate spune, cu titlul de considerație introductivă, că există și în cazul de față ceea ce s-ar putea numi un punct de plecare, într-un discurs filosofic, iar acest moment originar, această intuiție originară, sămînța întregului său sistem, nu pare a fi altceva decât conceptul desăvîrșit sau cunoașterea desăvîrșită. La E. Sperantia această teorie asupra cunoașterii desăvîrșite este menită să facă loc ideii de adevăr ca *funcție organică* și nu ca adevăr ontologic, pornind de la convingerea că în criticismul kantian categoriile intelectului sînt în primul rînd funcții logice, reprezentări ale atenției, cu alte cuvinte, că acestea reprezintă punctul de vedere ales de atenție. Critica se înscrie deci și aici, critica cunoașterii care precede metafizica, într-un lung și amplu efort al filosofiei postkantiene, cu repetate trimiteri și la empirismul modern, de dezontologizare a teoriei adevărului. Rezumînd acum, ca într-o primă reconsiderare, punctul său de vedere asupra acestei probleme nodale decisive, vom putea conchide astfel: ceea ce trebuie înțeles prin desăvîrșirea unei cunoștințe nu este perfecțiunea sa „ca adevăr“ ci este desăvîrșirea „ca organ“ care îndeplinește o anumită funcție, dar neavînd o relevanță ontologică sau metafizică, ci numai una de pură cogniție, formală sau chiar constructivă. Iată de ce atunci cînd ne întrebăm dacă o anumită cunoștință e sau nu desăvîrșită nu ne interesează altceva decît dacă diversitatea haotică a existenței a suferit sau nu toate modificările ce-i sînt prescrise de intelect, adică de totalitatea actelor determinării raționale. Este vorba de o logică ce se înscrie pe linia unui condiționism organic, pînă la urmă vital și nu a esențialismului ontologic, obiectiv.

Pe de altă parte, trebuie arătat că în concepția lui E. Sperantia problema cunoașterii desăvârșite sau adevărate nu poate fi gândită separat de problema experienței, deoarece desăvârșirea are loc în și prin experiența, conform, deci, doctrinei pragmatiste după care subiectul și obiectul cunoașterii sint termeni ai experienței continue. Întreaga problemă gnoseologică, critica ca atare, inclusiv întrebarea dacă există într-o formă oarecare cunoașteri apriori, este înscrisă aici, de la început, categoriilor de *acțiune* și *viață*, însă nu ca principii ci ca *postulate*, nu ca formule de existență ci ca expresie a mișcării, nu în sens transcendent ci oarecum transcendental, ca posibilitate permanentă de depășire și constituire, cucerire a experienței. Dar problema postulatelor conștiinței teoretice și practice, precum și aceea a principiilor logice imperative ale gândirii, stabilite de logica generală în primul rînd, apoi determinarea nevoii spiritului uman de absolut, relevînd o tendință puternică la E. Sperantia de reontologizare a procesului cunoașterii, se sprijină pe distincția dintre *pragmatic* și *apragmatic* sau *metapragmatic*.

În fine, trebuie reținut și faptul, nu mai puțin semnificativ, că E. Sperantia este un gânditor optimist, un creator de sistem ancorat deopotrivă în critica cunoașterii și în filosofia valorilor, un creator de filosofie care vorbește despre o „glorioasă ascensiune a creației umane de valori“, despre „apoteoza spiritualității“ și avîntul creator neînterupt al vieții¹. Dar acest optimism, care e definitoriu umanismului doctrinei sale, nu e conceput simplist, naiv, neinteresant, ci într-un mod care e de natură să pună în evidență ceea ce numește gânditorul „drama vitală“, determinată de lupta omului cu natura și cu vicisitudinile existenței în general. În acest sens, într-o lucrare consacrată „principiului unic al vieții“, dramei și frumosului, E. Sperantia relevă situația sumbră și totuși iluminată a vieții umane de un sens ultim al său, dramă născută dintr-un principiu distrugător și altul de creație, din avînt și înfrîngere, din ferveare și depresiune, din glumă inspirată de durere, incertitudine. O dramă unde totul se reduce la existențialitatea care este viața însăși, străfulgerată de o intenționalitate, de o tendință care nu-și oprește elanul decît în realizări de artă, în mituri religioase, în categorii logice și obiecte de cunoaștere².

Este necesar să mai relevăm în această ordine de idei încă un aspect: noțiunile sau categoriile sau atitudinile „nepragmatice“ și „metapragmatice“ se încarcă pe parcursul afirmării ideii sale sistematice cu sensuri și valori constructive relevînd în final, ca o încoronare a edificiului, nevoia adîncă a conștiinței umane de absolut. Astfel, se constată că atît cognitivul cît și esteticul, ba chiar și istoricitatea, apar în această viziune ca forme ale dezvăluirii universalului, spiritualului, absolutului în ființa umană. Dar absolutul în acest caz nu este o simplă idee abstractă, un fenomen în sine, ci o formă de existență, ceva real care se validează prin comunicare și comuniune axiotropică între indivizii umani.

¹ E. Sperantia, *Contemplație și creație estetică* (sub tipar Ed. Dacia), p. 1.

² *Ideen, Papillons de Schumann*, Ed. Cugetarea, 1934, p. 370.

Evadarea din cotidian și din pragmatic, fenomen propriu și contemplației artistice, în forma evadării în absolut, adevărul, frumosul, binele apar, în conexiunea lor, ca modalități de manifestare și de creație ale absolutului, ca momente ale devenirii, ridicării spiritului uman de la relativ la absolut; aspirația spre frumos se confundă deci cu nevoia de absolut a omului. Arta și filosofia se reîntîlesc, într-o ieșire reciprocă din izolare, ca într-o confluență, în absolut sau metafizic, conferind ideii de viață o semnificație care ne amintește parcă de filosofia hegeliană a spiritului. „Ceea ce putem atinge, captura în goana noastră după absolut, spune E. Sperantia, este, în definitiv, o rază a absolutului din propria noastră ființă, adică existența nenumitului poate fi afirmată, dacă poate fi surprinsă sau integrată cumva, pe o cale sau alta. Ea se află tot atît în adîncurile tainice a ființei noastre înseși, în viața și în spiritualitatea noastră cît și în ultimele adîncimi ale oricărui lucru și ale oricărei alte realități.

Deci propria noastră conștiință își revelează sieși și nouă substratul numenal pe două căi, acestea oricît ar fi de diferite, sînt ca două „ieroglifice“³.

Înainte de a arăta în ce constă reconstrucția sa metafizică bazată pe ideea în esență kantiană de *postulat*, considerăm că e necesar să mai reținem cîteva aspecte definitorii. În primul rînd, eșafodajul gîndirii sale are la bază determinarea unui nucleu ontologico-axiologic de o remarcabilă relevanță sistematică și putere de iradiere spirituală, constituind ceea ce se numește *axiotropie*, vocație axiologică ca adevăr ultim al condiției umane. Ideea conform căreia omul trebuie definit nu prin voința sa de putere ci prin voința sa de valoare, prin goana sa permanentă după valoare, care reprezintă de fapt măsura conștiinței, de sine, se află aici la baza tuturor încercărilor de a defini un nou concept al filosofiei și de a reconstitui diferitele discipline filosofice sau considerate a fi filosofice.

În al doilea rînd, pornind de la anumite rezultate ale criticii cunoașterii și ale științei, căutînd apoi un fîgaș nou între apriorism și pragmatism, care să fie în consens cu spiritul logicii moderne și derivînd noi posibilități întemeietoare printr-o analiză axiologică a conceptului de *viață*, izvor al meditației ce părea epuizat, E. Sperantia dorește să repună în drepturile sale metafizica. Dar această evoluție internă a gîndirii sale este precipitată, logic necesar, și de orientarea din ce în ce mai evidentă spre spiritualism, acesta fiind în general, după cum ne arată și istoria filosofiei, un factor care orientează spontan conștiința unui gînditor dinspre empirism și criticism către problemele generale ale teoriei existenței. Există în convingerea acestui gînditor o metafizică implicată în postulatele oricărei cunoașteri posibile. Pe de altă parte, posibilitatea determinării unui nou orizont metafizic și în raport cu prezența și disponibilitățile reconstructive a unor categorii științifice cum sînt *viața*, *unitatea organică*, *acțiunea*, *conștiința* și *experiența*, cărora gînditorul nostru le imprimă un sens valoric și o capacitate comprehensivă,

³ Idem, *Contemplație și creație estetică*, p. 1.

cu alte cuvinte le prelucrează, le elaborează din punct de vedere ontologic nou.

În al treilea rînd, considerăm că este bine iarăși să reținem și faptul că pornind de la problema relației subiect-obiect, ca domeniu fundamental al criticii, un leit-motiv al filosofiei contemporane, și un punct vulnerabil al filosofiei tradiționale, E. Sperantia se dovedește a fi bine ancorat în realitatea filosofică a timpului său, el este un spirit foarte sensibil față de temele acestei filosofii, un savant și un logician competent și subtil, dotat incontestabil cu virtuți plăsmuitoare. Era vorba, deci, tocmai de distincția dintre subiect și obiect, distincție care apărea celor mai mulți gînditori ai vremii ca o opoziție adîncă și ruinătoare, ca una dintre cele mai „insalubre și problematice antiteze“, dar o opoziție ce se instituie ca dat prealabil al oricărei cunoașteri. De aceea, conceperea acordului dintre subiect și obiect, explicarea și fundamentarea cunoașterii ca proces, apăsarea perturbată și îninteligibilă de faptul că cei doi termeni coexistau separați, scindați între ei, opus unul celuilalt, fiecare existînd numai „în mod distinct și în sine“, în sensul anume că „există două tipuri de existență“, care nu comunică logic necesar între ele. „Această supoziție a separării prealabile a subiectului și obiectului, subliniază gînditorul, este o concepție metafizică din care decurg argumentele anti-metafizice“⁴.

Depășirea spiritului antitetic subiect-obiect, deci scoaterea filosofiei dintr-o aporie specifică mai ales formalismului criticist, și în fond învingerea dualismului tradițional retras pe una din ultimele sale poziții, suscita acceptarea adevărului existenței unui *dincolo* de relația pur subiectivă, separatoare. Raportul de adevăr, ca raport formal, trebuia reconsiderat, dacă ne putem exprima astfel, prin prisma unui raport mai general, de realitate, de viață sau de existență. Acest rol va fi îndeplinit aici de un sistem de *postulate*, deci de principii care nu mai sînt poziții absolute ale gîndirii, așa cum credeau că stau lucrurile vechile ontologii substanțialiste și obiectiviste, dar sînt condiții imanente ale experienței, ale oricărei cunoașteri ce tinde spre un adevăr din ce în ce mai concret, mai adînc, punct de trecere spre o nouă metafizică.

Ceea ce trebuia însă dovedit, reconstruit, nu era existența reală, concret-istorică a metafizicii, existența ei *de fapt*, ci posibilitatea ei *de drept*, întemeierea ei logic necesară prin destructurarea argumentelor pozitiviste și neocriticiste, pornind de la acceptarea unei tendințe naturale spre absolut și chiar de la credința în absolut. În acest sens, E. Sperantia introduce în discuție cele două noțiuni de bază ale edificiului sau conceptul, este vorba de *întrebare*, căreia a încercat să-i fixeze structura logică, și *postulatul*, „termen aprioric indemonstrabil“ prin care îndepărtîndu-se de teoria clasică a categoriilor se apropie de formele cele mai recente ale activismului și experimentalismului modern. Problema pe care o pune E. Sperantia, ca problemă gnoseologică și logică este, decurgînd din ideea de acțiune, următoarea: gîndirea nu poate fi redusă numai la aspectul ei static, ci ea trebuie concepută dina-

⁴ Idem, *Système de métaphysique*, Ed. Episcopiei Sibiu, 1943, p. 2.

mic, procesual, fapt care ne relevă și existența unor „elemente și procese de natură interogativă, tot așa cum conține elemente optative, imperative, apreciative...”, fenomene care se reflectă și în limbaj. Logica generală nu va putea rămâne așa cum au lăsat-o logicienii scolastici, încheiată și reducând-o la studiul formelor finite ale gândirii, ca noțiunea, judecata și raționamentul.

Pe de altă parte, determinând natura, structura și particularitățile logice ale întrebărilor și răspunsurilor, tipurile de întrebări și răspunsuri, raporturile logice dintre întrebări și răspunsuri, condițiile punerii corecte a întrebărilor și rezolvarea lor, construirea unor limbaje logice speciale în care să se poată reconstitui întrebările și raporturile lor, E. Sperantia ajunge să pună logicul într-o nouă relație cu metafizicul și pe acesta cu logicul, constatând că „unele elemente ale răspunsului sînt anticipate, implicate în termenii întrebării”. Putem conchide în această ordine de idei că în concepția sa asupra *logicii întrebării*, în punerea ca atare a întrebării este conținută atît încrederea în rezolvarea ei cît și dorința de a o rezolva prin conexarea concretului la abstract, a realului la spiritual, printr-o încredere în spirit și o voință de spiritualitate.

La cîțiva ani numai după publicarea remarcabilei încercări de pionerat pe plan european de a determina riguros logica interogației, într-o altă comunicare științifică, E. Sperantia va afirma în mod și mai clar punctul său de vedere orientat spre relevarea rostului, a valorii gândirii metafizice bazată pe postulate imanente, apriori și extralogice. „Metafizica, va spune el, afirmă categoric ființa, conștiința depășind experiența, ea este inevitabilă pentru întreaga gândire și pentru orice judecată de existență sau de valoare. Nu există afirmație posibilă asupra realității sau a valorii unui lucru fără intervenția unui anumit dat pre-empiric. În orice gândire sînt implicate credințe sau postulate care n-au nici un fundament rațional sau empiric. Supuse examenului logic, aceste credințe pot apărea ca simple supoziții arbitrare, iar repudierea lor rămîne pur verbală⁵, respingerea acestor postulate ar fi o atitudine total insolită, ar duce la abandonarea în ultimă analiză a oricărei probleme. Ideea care se află la baza comunicării anterioare este reluată, iar posibilitatea deschiderii prin logic a unui drum spre metafizic apare cu o evidență și mai mare. În analiza gândirii, a cunoașterii, care, în esență, consistă în căutarea răspunsurilor la întrebări, trebuie să se țină seama de două momente distincte: de condițiile în care se pun întrebările, și de aceea, în care se elaborează răspunsurile.

Dar și într-un moment și în celălalt al analizei, al reflexiei, se face apel la *postulatele* care predetermină realizările cunoașterii, postulate pe care însă „gîndirea noastră le acceptă direct, fără control, construind cu ele viziuni asupra realului” și care fac loc unei metafizici naturale, căci „ceea ce nu este unit printr-o legătură organică, poate fi ușor îndepărtat, în timp ce primele principii ale metafizicii nu sînt adăugate

⁵ Idem, *Metafizica implicată în postulatele oricărei gândiri* (In *Système de Métaphysique*), p. 319.

experienței noastre, dimpotrivă: ele îi servesc ca fundament⁶. Aceste postulate implicate în actul cunoașterii, care devin repere ale unei reconstrucții metafizice, asigurând certitudinea judecăților de existență, sînt definite de E. Sperantia astfel: „1. ele sînt *indemonstrabile*, valabilitatea lor nu este de loc sprijinită pe anumite principii logice anterioare; 2. sînt *de neînlăturat*, nimic nu poate pleda contra valabilității lor deoarece nu există nici, o axiomă sau principiu logic valabil care să le poată afirma sau contrazice; 3. pentru că *valabilitatea lor este mereu recreată* înălăturînd dezmințirile aparente provocate de datele empirice...⁷ Prin urmare, datorită prezenței în cunoaștere, în gîndire, a unor postulate necesare își face loc implicit o metafizică, adică „organic implicită“, în înseși urzeală problemelor, a soluțiilor și a acțiunilor spiritului uman, însă o metafizică care „depășește toate condițiile pur sintetice cu caracter conjunctural, toate formele care fac apel la imaginație și la ipoteze“, o metafizică ale cărei prime principii nu se adaptează din afara datelor experienței ci „se găsesc în structura lor și pot fi descoperite prin analiză⁸. Noua metafizică este dedusă, prin urmare, din înseși structura cunoașterii, din modul de a acționa al gîndirii umane, și se va putea impune oricărei inteligențe care ocolește contradicția și absurditatea, ea ține oarecum de natura bunului simț al omului în sensul cartesian al cuvîntului.

Dar este posibil și necesar de a considera aceste postulate într-o manieră duală, adică ca „norme imperative ale naturii noastre“, precum și ca formă de manifestare a *libertății*, ca un fapt care nu este impus din afară, din moment ce decurge din conștiința eului nostru. E necesar după E. Sperantia, ca prin analiza diferitelor moduri ale gîndirii să fie descoperite, fără a arăta dacă sînt sau nu logic necesare, anumite postulate „efectiv indispensabile spiritului nostru cognitiv și activ“. Am arătat deja că în virtutea acestei originale interpretări a cunoașterii, care acceptă existența unui apriorism immanent cu relevanță mai adîncă, procesul cogniției consistă în a căuta un răspuns la o întrebare, iar analiza „gîndirii cognitive“ va examina în această direcție următoarele două aspecte: a) *condițiile punerii problemelor* sau a întrebărilor; b) *condițiile elaborării unui răspuns*. În ambele faze ale procesului logic cognitiv, și ale oricărui proces cognitiv, se face apel la *postulate* „care preced și determină constituția oricărei achiziții a spiritului nostru“. Postulatele survin, deci, atît în mecanismele „gîndirii teoretice“, cît și ale „gîndirii practice“, atît în actul de *afirmare*, specific gîndirii teoretice, după o dihotomie sugerată de criticismul kantian, cît și în cel de decizie, acestea fiind de fapt cele două funcții ale spiritului uman. Cu alte cuvinte, postulatele fac posibilă atît cunoașterea cît și acțiunea, precum și afirmarea sau comunicarea. „Întrucît toate postulatele gîndirii teoretice, precum și cele practice, sînt atitudini absolute, logic arbitrare și indemonstrabile, deoarece admiterea lor nu presupune intervenția nici a experienței și nici a axiomelor evidente prin ele însele, întreg conținutul pe care îl intro-

⁶ Idem, *Système de Métaphysique*, p. 319.

⁷ Ibidem, p. 4.

⁸ Ibidem.

duc în lumea „gîndului“ este de natură transcendentă și constituie limitele generale ale unei metafizici implicite și naturale. Descoperirea, expunerea și dezvoltarea sistematică a acestor linii generale va putea fi realizată prin căutarea tuturor consecințelor logice ale postulatelor fundamentale⁹. Deducerea postulatelor este prima sarcină a acestei reconstrucții, conturînd un fel de analitică a rațiunii interogative, iar a doua sarcină sistematică este aceea de a analiza problematica acțiunii sau a rațiunii practice. Rezultatele obținute pe aceste două planuri vor fi confruntate între ele de E. Sperantia în partea sintetică a sistemului său metafizic. Faptul de a voi, voința cea mai elementară, pentru a putea incita la un efort gîndirea practică destinată să conducă acțiunea, trebuie la fel să se sprijine pe anumite credințe și convingeri primordiale. Există deci o tematică apriorică a gîndirii practice pe care va trebui s-o exploatăm și s-o înțelegem¹⁰. Iar a treia sarcină ar fi, pentru a pune bazele unei noi conștiințe metafizice, unei noi concepții privind relația dintre relativ și absolut, dintre real și spiritual, cearea „unei *dogmatici naturale*“, inerentă spiritului uman“, prin punerea de acord a celor două tipuri de postulate. Este vorba de un efort analitic de determinare a unor principii fondatoare, pornind chiar de la condiția elementară a oricărui act de gîndire, „un teren solid și indestructibil fiind pregătit astfel, diferitele probleme metafizice vor putea fi supuse unui examen destinat a stabili care sînt soluțiile și conjecturile care se acordă mai bine cu datele *dogmaticii naturale*. Astfel, după simpla descoperire a datelor absolute, va fi posibilă o privire asupra speculației pur conjecturale de care spiritul uman nu se dispensează niciodată, fiind obligat să țină cont mereu de adevărurile pe care propria-i natură le inspiră“¹¹.

Din cele arătate ni se pare că rezultă din ce în ce mai clar faptul că apriorismul pragmatic, care va fi depășit pînă la urmă într-un axiotropism general al vieții, apoi într-un spiritualism immanent în concepția lui E. Sperantia, postulatul postulatelor cunoașterii este *acțiunea*. De aici derivă logic necesar și afirmația că procesul cunoașterii consistă în căutarea unui răspuns la o întrebare. Ideea în discuție va lua forma următoare, devenind astfel un principiu al cunoașterii, un adevăr simplu și cert: orice obiect al gîndirii începe mai întîi prin a fi obiectul unei probleme și orice gîndire nu este decît efortul de a construi o soluție. De aici concluzia, una din consecințele la care ajunge sinteza sa metafizică: întrucît întrebarea e forma mișcării, întrucît esențialul în cunoaștere începe a deveni *relativul*, nu există știință adevărată, a staticului, esențialul nu va consta în a avea ci în a căuta și a cuceri, nimic nu este în general definitiv. Iată de ce, într-o asemenea modalitate de a pune problema, orice limbaj omenesc folosește nu numai termeni cerți ci și termeni *ipotetici*, termeni cu semnificație ipotetică alături de aceia cu semnificație categorică. Apar astfel în gîndire, după E. Sperantia, un număr de termeni care nu semnalizează, nu semnifică un conținut precis „ci mai mult absența unui conținut și nevoia

⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹¹ *Ibidem*, p. 10—11.

de a umple lacuna aceasta", termeni ipotetici sau termeni interogativi fundamentali cum ar fi: „care“, „cum“, „pentru ce“, „unde“, „cît“, termeni asupra cărora își îndreaptă atenția această logică a metafizicii. Desigur, nu este prima oară cînd o metafizică reclamă o logică și cînd o logică începe să se umple de conținuturi metafizice.

Determinînd concepția lui E. Sperantia asupra diferitelor tipuri de *postulate*, toate constituind fundamente ale certitudinii, putem spune că am conturat imaginea a ceea ce este esențial și lucrul cel mai original în efortul său de reconstrucție metafizică. Se va putea observa că toate filosofiile la care se oprește, (e vorba de filosofiile particulare pe care le-a cultivat), converg, deși îmbracă terminologii specifice, asupra acestui punct: conștiința umană conține în substanța sa tendința de a depăși empiricul, contingentul, cotidianul, și de a ajunge la valoare și la spiritul general, de a se raporta la absolut. În acest sens el stabilește trei tipuri de postulate, după categoriile de probleme ce intră în orice discuție filosofică: postulatele metafizice ale oricărei existențe care întrebă, postulatele metafizicii și ale gîndirii practice. Expunerea, descrierea acestor trei tipuri de postulate apare aici pe cît de sistematică pe atît de bogată și de interesantă.

Am putea spune că uneori dialectica sa apare ca o revărsare de determinări în direcția statornicirii credinței în existența unei realități transcendente, reconsiderată, în afara căreia n-am putea cunoaște obiectul, nici subiectul, și relația dintre acești termeni, n-am avea nici convingeri practice, morale reale. E necesar să admitem, conform acestei viziuni, existența unui dat „misterios“, cu caracter necondiționat și absolut, spre care tinde din ce în ce mai mult spiritul nostru. Există un tot suprasensibil care cuprinde în sine posibilitatea existenței fiecărui fapt elementar. Spiritualul este singura justificare și singura determinare „a acțiunilor reale intenționale“ ale omului, realitatea noastră înconjurătoare, tot ce reprezintă ființa noastră directă, nu poate fi concepută decît în funcție de ideal. Omul deține, într-o formă primordială, idei absolute, concretul, relativul presupun abstractul, absolutul și necesarul, care fac posibilă *explicația*. Pentru E. Sperantia orice lucru constituie realizarea sau aproximarea „unei norme mai mult sau mai puțin ascunse“, iar ideea de lume fondată pe conștiința apriorică „a unui infinit încheiat“ care e dat și precede orice alt lucru. Existența, deci, un adevăr obiectiv, unic și independent de noi, un adevăr în sine, adevăr care ține de o zonă transcendentală, imuabilă, de evidentă marcă metafizică, spre care tinde omul în permanență.

În concluzie, trebuie relevat în primul rînd faptul că teoria postulatelor, în raport cu o ființă care știe, a dus în cazul de față la afirmarea clară a unui realism ontologic care constituie, evident, o abatere ideologică față de punctul de plecare, adică în raport cu o critică funcționalistă, organicistă, nesubstanțialistă a cunoașterii. Există o realitate de obiecte și de procese independente de subiectul cunoscător, o realitate transcendentă, iar raportarea la transcendență este, așa cum s-a putut vedea, obligatorie și inerentă gîndirii. Deci, dacă există lucruri, trebuie să acceptăm, împotriva idealismului solipsist că există lucruri, ceva, inde-

pendent de subiectul care le gîndește sau le percepe. Subiectul nu este cauza obiectului și nici obiectul nu este cauza subiectului. Punctul de vedere al oricărei cunoașteri constă, după E. Sperantia, în admiterea unui principiu etern și necesar în raport cu orice dat, ceva care fondează o armonie între lucruri și o unitate în fondul înseși al ființei. Distincția dintre subiect și obiect, distincție care face posibilă logica și cunoașterea și creația, ordonarea datelor experienței, apare inteligibilă, capătă un fundament numai atunci cînd considerăm, pe de altă parte, că legile gîndirii sînt în același timp și legi ale existenței, dar ca principii imperative, ca norme. O idee asemănătoare cu credința raționalistă în esența rațională, logic adecvată, a lumii. Deosebirea însă dintre raționalismul clasic, și chiar cel neospiritualist, și acest punct de vedere, care nu poartă o denumire specială, constă în faptul că aici absolutul se relevă cunoașterii sub forma unei apropieri stadiale. Acțiunea care dizolvă staticul, nu-l dizolvă pur și simplu, ci antrenează realul într-o stare de efervescență vitală, discursul luînd forma unui nou conceptualism care apropie considerabil teoria comprehensiunii vitale de conceptul de expresie.

În al doilea rînd, un alt postulat, constituit ca și celelalte, dintr-un număr de postulate determinate este postulatul metafizicii *practice sau morale*, care are același caracter apriori și ține de voința omului nu numai de a cunoaște ci și de a înfăptui. Există o *lege imperativă* a lumii, a existenței umane care îi arată omului ce trebuie să facă. Dincolo de orice comportament personal există „o sursă de obligație și un criteriu suprem de orientare“, un principiu de legalitate, fondat pe posibilitatea imperativelor. În calitatea sa de ființă spirituală, omul este și se vrea liber, ca spirit noi dorim spiritul, măsura supremă a existenței, criteriu ultim a tot ceea ce înseamnă valoare. Omul ca ființă spirituală caută spiritul, personalitatea spirituală și trebuie să creadă în valoarea ei. Realitatea trebuie să se acomodeze spiritului, iar idealul să se înscrie în lumea reală. În concepția lui E. Sperantia există o voință perfectă; o forță atotputernică care asigură explicarea și motivarea luată în ansamblul său. Dar numai datorită acțiunii omului, valoarea lumii poate crește, și numai acțiunea sa este aceea care arată ce este propriu zis voința bună. Supunîndu-se normelor generale, deci fiind purtătorul unei norme imperative, omul va realiza comunicarea realizîndu-se ca valoare în raport cu alții, cu lumea sa umană. Sa spirit, orice ființă umană este o voință bună, dar voința este realmente bună, tinzînd să devină absolut bună, numai în sfera conștiinței de sine, prin acțiunea sa înfăptuitoare.

Este lucru clar, că țelul său este de a fonda o metafizică ontologică dar și axiologică, urmînd realul cu valoare, ceea ce pentru școala valorică ar însemna o eroare gravă, un regres. La început el arată că logica interogației sau a problemei, pentru că interogația restabilește aici poziția problemei, nu separă judecata logică, judecata de existență, de judecata de valoare. Pînă la urmă va renunța însă la atitudinea neutrală și conturează o viziune globală bazată pe axiologic, pe un fel de cult al valorii, subordonînd chiar explicativul normativului.

Tiparul executat la Imprimeria „ARDEALUL” c-da 441:



În cel de al XXXVI-lea an (1991) *Studia Universitatis Babeş—Bolyai* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)
fizică (semestrial)
chimie (semestrial)
geologie (semestrial)
geografie (semestrial)
biologie (semestrial)
filosofie (semestrial)
sociologie-politologie (semestrial)
psihologie-pedagogie (semestrial)
ştiinţe economice (semestrial)
ştiinţe juridice (semestrial)
istorie (semestrial)
filologie (trimestrial)

In the XXXVI-th year of its publication (1991) *Studia Universitatis Babeş—Bolyai* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)
physics (semesterily)
chemistry (semesterily)
geology (semesterily)
geography (semesterily)
biology (semesterily)
philosophy (semesterily)
sociology-politology (semesterily)
psychology-pedagogy (semesterily)
economic sciences (semesterily)
juridical sciences (semesterily)
history (semesterily)
philology (quarterly)

Dans sa XXXVI-e année (1991) *Studia Universitatis Babeş—Bolyai* paraît dans les séries suivantes:

mathématique (trimestriellement)
physique (semestriellement)
chimie (semestriellement)
géologie (semestriellement)
géographie (semestriellement)
biologie (semestriellement)
philosophie (semestriellement)
sociologie-politologie (semestriellement)
psychologie-pédagogie (semestriellement)
sciences économiques (semestriellement)
sciences juridiques (semestriellement)
histoire (semestriellement)
philologie (trimestriellement)

Let 100

43872